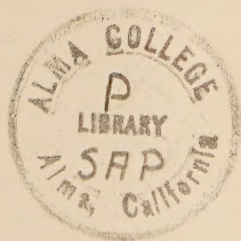


# SAPIENZA

RIVISTA DI FILOSOFIA E DI TEOLOGIA

VOL. V - 1952




DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE

VIA CASTELFIDARDO, 47 — ROMA

39369

v. 5  
1952



Digitized by the Internet Archive  
in 2024



## LA QUARTA VIA DI S. TOMMASO

1. — La *quarta via* utilizza come punto di partenza il fatto che le molteplici cose dell'universo si presentano, nell'esperienza, come realizzanti la perfezione, o le perfezioni fondamentali dell'essere, in gradi diversi, e conclude direttamente all'Ente perfettissimo in qualsiasi linea di perfezione, all'Ente per dirla con Anselmo « quo maius cogitari non potest », di cui non si può pensare il più grande.

Le perfezioni, da cui si prendono le mosse, sono quelle, così dette, *trascendentali*, che si attuano cioè in varia misura in tutti o in molti generi di cose; perfezioni in *sensu assoluto* che non includono, nel loro concetto proprio ed essenziale, imperfezione, potenzialità, o limite: il limite, cioè, la potenzialità, l'imperfezione non entrano a parte della loro costituzione. Tali sono: l'essere, l'unità, la verità, la bontà, la vita, la causalità, ecc.; le facoltà o attitudini spirituali immediatamente misurate sull'essere: come la intelligenza, la volontà, la libertà, la sapienza, la giustizia, la misericordia, ecc. Il concetto proprio di queste « nobiltà » è semplicissimo; è attualità che non include di per sé necessariamente eterogeneità o mistura, al contrario di altre perfezioni che implicano, nel loro stesso concetto proprio ed essenziale, limiti di materialità o potenza, come, per es., *sentire*, *ragionare*, ecc.

L'attuazione di tali perfezioni nella realtà è suscettibile di gradi infiniti. La prova di S. Tommaso si fonda sulla constatazione che nel mondo esse s'incontrano di fatto in diversi gradi nelle diverse cose, in misura, cioè, più e meno grande; e viene a dire questo: « poichè esiste il meno e il più, deve esistere necessariamente anche il massimo, poichè vi sono cose più o meno perfette (la *perfezione relativa*), vi è necessariamente anche l'Ente perfettissimo (la *perfezione assoluta*) ».

La prova non potrebbe avere a base le perfezioni, così dette, *miste*, implicanti nel loro concetto, proprio ed essenziale, imperfezione e limite. Per es. la *sensibilità* o la *razionalità*: la prima include nel suo concetto proprio la materia ed esclude lo spirito, poichè l'essere che sente è corporeo; la seconda dice, bensì, *cogni-*

zione intellettuale e quindi spiritualità, ma cognizione *progressiva*, che procede scorrendo da principî a conclusioni, incapace di esaurire con un solo atto semplice la conoscibilità dei propri oggetti. Queste perfezioni miste si attuano nelle cose in un ordine solo di essere, in un grado generico comune a tutti; non comportano nella loro essenza un più e un meno e quindi neppure un massimo. La sensibilità si attua soltanto nelle cose composte di materia: la razionalità nelle forme spirituali che informano un organismo corporeo. Queste realtà sono evidentemente causate; ma la loro causa non include necessariamente la medesima loro perfezione *in modo formale*, sebbene solo in modo *virtuale*, in una perfezione superiore, d'ordine totalmente diverso, che ha però la virtù di produrre nelle cose tale perfezione.

2. — Questa prova per i gradi delle perfezioni semplici, di origine platonica, sviluppata dai neo-platonici, ingloba nel suo schema universale molte altre prove, distintamente trattate da altri autori, ma da S. Tommaso accennate solo o in iscorcio esposte in alcuni luoghi dei suoi scritti. La prova *per le verità eterne* di S. Agostino, si può ridurre anche a questa quarta via tomista, come un suo caso particolare, qualora invece di partire dal concetto universale di perfezione, si parta da questa speciale perfezione che è la verità. Qui nella *Summa Theol.* l'Angelico lascia all'argomento la sua massima comprensione. La esponiamo letteralmente.

« La quarta via si desume dai gradi che si trovano nelle cose. Si trova infatti nelle cose il più e il meno buono, il più e il meno vero e nobile e così via. Ora il più e il meno si dicono di diverse cose secondo che queste si avvicinano diversamente a qualche cosa che massimamente è [buono, vero, nobile, e così via].

» C'è, dunque, un qualcosa che è verissimo e ottimo e nobilissimo e per conseguenza massimamente Ente [avente in grado massimo la perfezione dell'essere in qualsiasi ordine di perfezione].

» Ma ciò che è massimamente tale in un qualche genere è causa di tutte le cose che appartengono a quel genere...

» Dunque esiste qualcosa che è causa a tutti gli enti e dell'essere e della bontà e di qualsiasi altra perfezione. E questo noi chiamiamo Dio » (1).

---

(1) P. I. q. 2, art. 3.



3. — Esaminiamo brevemente le singole proposizioni del ragionamento, per rilevarne la verità e mettere, quindi, in evidenza il valore probativo di questo quarto argomento.

« Troviamo nelle cose il più e il meno buono, il più e il meno vero, e nobile e così via ».

E difatti l'essere, per es., che è la perfezione fondamentale e la più semplice, si attua più e meno riccamente nelle diverse sostanze che propriamente ne sono il soggetto: il minerale è in una misura minore della pianta che vive; la pianta è da meno dell'animale che sente; l'animale è da meno dell'uomo che intende. L'uomo è in misura più ricca di tutti quegli altri enti, perchè esiste, vive, sente, intende. Ma il suo intendere è ragionare, un intendere progressivo: vi sono sostanze intelligenti più perfette di lui.

Anche la bontà, che è un'altra perfezione semplice e fondamentale, radicata nell'essere e identica al medesimo, si dice a titoli diversi e in misura diversa delle diverse cose che la realizzano. La bontà è propriamente la perfezione dell'essere in quanto desiderabile. Orbene *buono* è un frutto, *buono* un uomo di scienza, *buono* un uomo virtuoso, un santo è *più buono* ancora. Ci sono cose *buone*, ossia desiderabili, perchè danno piacere (sono un bene *dilettevole*); altre perchè si prestano al conseguimento di un fine (bene *utile*), altre perchè sono esse medesime un fine, una perfezione conveniente e desiderabile (bene *onesto*). c'è dunque il più e il meno buono nelle cose dell'universo, poichè è evidente che il bene onesto, la virtù per es., è un più gran bene che l'utile e il dilettevole.

Possiamo dire lo stessa cosa della verità, altra perfezione fondamentale e semplice dell'essere. C'è più e meno verità nelle cose del mondo. Se si parla di verità *ontologica*, in quanto dice intelligibilità delle cose, è manifesto che queste sono più o meno intelligibili secondo la loro maggiore o minore stabilità nell'essere. Il divenire è meno intelligibile che l'essere; il permanente è più intelligibile che il mutevole; l'ente in potenza è meno intelligibile che l'ente in atto. Tra gli enti attuali il semplice è più intelligibile del composto; lo spirito è più intelligibile che i corpi. E in generale « le cose che hanno la maggiore entità, sono vere in grado massimo » (*quae sunt maxime entia* — come si esprime S. Tommaso citando Aristotele — *sunt maxime vera*): ciò che è più ricco di perfezione o entità è più ricco di intelligibilità o verità ontologica.

Se si parla di verità *logica*, — la quale dice conscia conformità della mente alla realtà degli oggetti del pensiero — anche essa è maggiore o minore secondo il grado della evidenza dei medesimi oggetti: così è più grande nella cognizione di un primo principio che in una proposizione da quello derivata; in una premessa che in una conclusione. E i diversi principî per sè evidenti formano una gerarchia ordinata sotto il principio di contraddizione che è per noi il più evidente. Anche nella verità dunque si dànno gradi.

L'unità è anch'essa una perfezione semplice dell'essere: è l'ente stesso in quanto *indiviso* e *coerente con se stesso*: perfezione fundamentalissima che rivela la consistenza della realtà. Ora è noto come l'unità si attua in gradi molteplici. Una loro unità, infatti, hanno l'universo per es., e una determinata società (*unità di ordine*); una loro unità hanno la molecola, la pianta, l'animale (*unità naturale di composizione* e questa più o meno complicata); una sua unità l'anima sensitiva (*unità di semplicità* con molteplicità di parti potenziali distinte e dipendenti anche da un organismo materiale); una sua unità, più stretta ha l'anima intellettuale, le cui facoltà non dipendono nel loro essere che dall'anima, e questa, per mezzo di quelle facoltà, *percepisce* ossia *tiene* e *possiede* se medesima. Questa dell'anima è la unità infima degli spiriti, infinitamente superiore alla unità della materia, ma non così stretta come quella realizzata in altri esseri spirituali, superiori all'anima umana.

Dunque la premessa della prova è vera: c'è il più e il meno perfetto nell'universo; c'è molteplicità di cose, distinte e ordinate secondo la realizzazione, in misura saliente, delle medesime perfezioni fondamentali. E questo significa che le cose di questo nostro universo *partecipano* la perfezione, l'hanno parzialmente, non ne hanno la pienezza; non ne sono quindi la fonte esse medesime. Sono miste di essere e di non essere, di potenza e atto: composte, limitate e, dunque, dipendenti.

4. — « Ora il più e il meno — continua la prova — si dicono di diverse cose, secondo che si avvicinano in grado diverso a qualcosa che massimamente è ».

Questo principio ci permette di elevarci all'esistenza dell'Ente perfettissimo, non in un genere di perfezioni soltanto, ma secondo tutte le perfezioni: all'Ente, sommamente buono, vero, uno, sa-



piente, nobile e così via. È un principio indubitabile. Esso viene a dire questa semplice cosa: è incomprendibile la molteplicità saliente gradualmente nella linea della medesima perfezione, se non si ammette, come reale, un principio verso cui salgono, e dalla cui maggiore o minore vicinanza le cose si denominano più o meno perfette. Non si potrebbe parlare di un più e di un meno perfetto, senza concepire nello stesso tempo un perfettissimo. Solo l'Uno può spiegare l'unità che si trova nei più; solo il perfettissimo può spiegare la perfezione variamente diffusa che è nelle cose. Se più cose sono più e meno illuminate, si è perchè s'appressano più e meno a una medesima sorgente di luce.

È d'immediata evidenza che questo perfettissimo Ente ha ragione di causa esemplare a riguardo di tutti gli esseri. Secondo la sua illimitata perfezione egli è modello a tutte le cose, il cui fine è assimilarsi a lui. Queste, in tutto ciò che hanno di positivo, sono *imitazioni* più e meno remote della sua massima nobiltà.

5. — «Ma ciò che massimamente è in un qualche genere di perfezione è causa di tutte le cose che partecipano di quella perfezione. Dunque...». Con questo principio si passa dalla causa esemplare alla causa efficiente. Passaggio legittimo. Le cose infatti partecipanti la perfezione, l'hanno *contingentemente*; dunque l'hanno causata da quell'Uno che la possiede necessariamente (2).

Inoltre questa Verità si dimostra anche con questa considerazione: ciò che è composto e limitato è causato. Ora le cose che partecipano in grado vario la perfezione sono composte e limitate come si è detto poco fa. Dunque sono causate; causate da quella medesima causa esemplare, da quell'Ente perfettissimo che solo poteva porle nell'esistenza, dotandole di attualità più e meno simili a sè.

Che se non si ammettesse questa reale composizione nelle cose variamente dotate, la limitatezza nella perfezione sarebbe impossibile e impensabile. Infatti perfezioni che nel loro seno non recano traccia di elementi capaci di differenziarle (sono, come si è detto, perfezioni semplici secondo la loro intima natura), dovrebbero di per sè differenziarsi: l'essere, la bontà, il sapere ecc., dovrebbero di per sè dividersi in gradi diversi, distinguersi, mentre nel loro proprio concetto, nel loro interno, nulla può diffe-

(2) Cfr. P. I., q. 44, 1.

renziarli, essendo perfezioni semplicissime. A dovrebbe non essere A, ma B, pur non essendo che A. Sarebbe come dire: la luce, che procede omogenea da una sorgente unica, dovrebbe differenziarsi di per sè in forza della sua stessa omogeneità.

A cagione, dunque della composizione che le cose più e meno perfette portano in sè, necessariamente si manifestano causate. È questa la ragione che espressamente porta S. Tommaso nel *Contra Gentes* (3). « Ogni composizione ha bisogno di un qualche componente: poichè se è composizione, è [risultato] di più cose: ora le cose, che in se stesse sono più cose, non convengono in una sola cosa, se non vengono unite da un qualche componente. Nessuna cosa, infatti, può comporre se stessa, poichè nessuna cosa è causa di se stessa; dovrebbe, invero, esistere prima di se stessa; il che è impossibile ».

Sicchè dunque, la perfezione, le cose non l'hanno di per sè, e questo è dimostrato appunto dal loro stesso possederla *in varia misura*. Questa varia misura nel possesso della medesima perfezione, sarebbe senza ragione esplicativa, qualora la perfezione fosse identificata con la natura delle singole cose come totale loro costitutivo. Non sarebbe più possibile allora trovare in esse nè la somiglianza che le unifica, nè la distinzione che le moltiplica. Ognuna si identificherebbe *sic et simpliciter*, con la perfezione: e tutte sarebbero una sola cosa indistinta. Oppure, mantenendo la distinzione individuale che compete alle singole cose, nell'ipotesi che avessero la perfezione di per sè e non la partecipassero da un'unica Fonte, ne deriverebbe che esse sarebbero *totalmente* diverse le une dalle altre. Infatti il diverso non può causare il simile, e, nell'ipotesi, avremo tante cause diverse della perfezione quante sono le nature; e quindi anche gli effetti dovrebbero essere *totalmente* diversi. Sarebbe quindi impossibile salvare la somiglianza delle cose nella partecipazione delle medesime perfezioni, e parlare di più e di meno perfetto: « La moltitudine — osserva S. Tommaso — non può dar ragione dell'unità » (4).

(3) L. I, cap. XVIII, n. 4.

(4) *Oportet si aliquid unum communiter in pluribus invenitur quod ad aliqua una causa ab illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse (e ogni altra perfezione semplice che non è che una proprietà immediata dell'essere) inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex seipsis, sed ab aliqua una causa attribuat* (*De Pot.*, III, q. 5). *Et ista (conclude) videtur ratio Platonis, qui voluit quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris sed etiam in rerum naturis.*



Ci pare così sufficientemente esposta la quarta Via nella formulazione generale datale nella *Summa Theologica*; e messo in rilievo il suo valore dimostrativo (5).

Questo risalterà anche meglio dalle applicazioni speciali che furon fatte di questa via da altri teologi e anche da S. Tommaso stesso di scorcio in altri luoghi delle sue opere a proposito di particolari questioni.

#### DIO PRIMA INTELLIGENZA.

6. — S. Tommaso, studiando l'intelligenza umana nella q. 79, stabilisce la necessità di risalire a un'intelligenza pura, immobile e perfetta nella sua intellesione, per il fatto che l'intelligenza umana realizza un grado solo, tra gli infiniti possibili, di virtù intellettiva; un grado imperfetto e limitato. La nostra virtù intellettiva non ha dunque la sua ragion d'essere nell'anima stessa: questa, nella sua essenza, non è costituita dalla virtù intellettiva: e dunque questa virtù le è partecipata da una Fonte, che è essenzialmente virtù intellettiva, anzi il suo stesso intendere.

« L'anima umana si dice intellettiva *per partecipazione* della intellettuale virtù; e segno di questo si è che non è intellettiva tutta intiera (« non est tota intellectiva »); ma secondo una parte di sè. Di più essa giunge all'intelligenza della verità argomentando, con discorso e moto. Ha inoltre imperfetta intelligenza, sia perchè non intende tutte le cose, sia perchè, nelle cose che intende, procede dalla potenza all'atto ».

Questo fatto è innegabile; quindi la prova ha buon fondamento. « Orbene quando un ente partecipa la perfezione, ed è mutevole ed imperfetto nel possesso di quella, sempre preesige prima di sè un altro Ente che è quella medesima perfezione in forza della sua essenza [realizza cioè totalmente l'essenza di quella perfezione] ed è immobile e perfetto nel possesso di quella perfezione » (6). Dunque ci dev'essere un'intelligenza che è intelligenza

(5) Brevissimamente l'argomento per i gradi si riassume così: « Generalmente se nelle cose esiste il meglio, in esse esiste anche l'ottimo. Poichè dunque tra gli enti uno è migliore dell'altro, c'è in conseguenza tra gli enti anche l'ottimo. E questo è per certo lo stesso Divino ». Citato da Simplicio, da un libro perduto da Aristotele. (*De Coelo* Scholia in Aristotelem, art. 6. Cfr. JANSSENS, *De Deo Uno*, Pars Prior, q. II, art. 3, pag. 141, n. 3, Romae, 1900).

(6) P. I, q. 79, art. 4. . . . *Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim id quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum, praeexistit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale et quod est immobile et perfectum.*

pura, in forza della sua stessa essenza, immobile e perfettissima nel possesso della perfezione intellettuale. E questa è Dio: Intelligenza infinita, perfettamente trasparente a se stessa, senz'ombra, benchè minima, di oscurità: pura intellezione, puro pensiero, « di niun'altra cosa pensiero che del pensiero stesso », secondo la celeberrima espressione di Aristotele (7). Solo il puro pensiero infatti è perfettamente intelligibile, ossia in atto perfetto di intelligibilità; e una intelligenza non è pura e infinita se non a condizione di avere un oggetto in atto puro e infinito d'intelligibilità.

Si vede come questa prova non sia che la stessa quarta via fondata sui gradi dell'essere, applicata a questo ordine speciale di essere che è l'intelligenza. L'intellezione non importa nel suo seno, ossia nel suo concetto formale, nessun elemento eterogeneo che la possa limitare e distinguere in gradi; di per sè quindi è indistinguibile, infinita nella sua possibilità, come l'essere stesso, come la bontà. Se essa trovasi in misura limitata in un qualche ente, vuol dire che si trova in composizione con qualche cosa che non è intelligenza o atto d'intendere. L'intelligenza è parte dell'anima, non è tutta l'anima. Ora le cose composte, come già è stato ripetuto più volte non possono dar ragione della loro esistenza, se non ricorrendo al Semplice e Puro da ogni composizione.

L'imperfezione nel modo stesso di procedere della nostra mente nell'atto del conoscere (con moto discorsivo), è un altro stimolo che ci obbliga a ricercare un fondamento alla possibilità stessa della sua esistenza, nell'immobile e perfetto Intelligente. Ecco perchè dalla nostra limitata e graduale cognizione intellettuale si arguisce necessariamente l'esistenza del Perfettissimo Intelligente « quo maius cogitari non potest » nell'ordine dell'intelligenza. L'intelligenza quindi è una via buona per salire a Dio, come ogni frammento di essere. « O anima mia, io non posso conoscerti senza conoscere il tuo essere e la tua essenza; ma io non posso conoscere qualche cosa d'imperfetto, quale tu sei, senza conoscere qualche cosa di perfetto. Io non posso dunque nulla conoscere

---

*Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectivae virtutis. Cuius signum est quod non est tota intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse altiozem intellectum a quo anima invehitur ad intelligendum... Ab ipso anima humana lumen intellectualem participat...*

(7) *Metaphys.*, XII, cap. IX,



senza conoscere Dio, almeno come nella sua ombra». Così Gerson (8).

7. — Nell'attualissima Intelligenza Suprema non vi è più dualità di soggetto conoscente e di oggetto conosciuto — antinomia di soggetto e di oggetto — per dirla con l'agnostico Spencer, il quale fa sua, affine di negare la conoscibilità di Dio, una difficoltà già mossa da Plotino. Tale dualità, infatti, si trova nelle intelligenze limitate, ossia nelle sostanze che partecipano l'intelligenza ma non sono l'intelligenza; e si trova appunto per ragione della loro limitatezza nell'ordine intellettuale. Questa dualità è il segno della loro contingenza. Si è perchè c'è dualità nel più profondo del loro essere; eterogeneità di potenza e di atto, di essenza e di esistenza e quindi contingenza; si è per questo che c'è dualità nel loro intendere. « Non sono intelligenti e intelligibili secondo l'intero loro essere, ma solo secondo una parte di sè » scrive S. Tommaso (9). C'è materialità, opacità in seno alla loro natura complessa, e quindi ombra e limite nel loro atto intellettuale. Non sono puro atto nè di esistenza nè di intelligenza, nè d'intelligibilità nè d'intellezione.

Ma la Suprema Intelligenza, causa di tutta la intelligibilità e di tutta l'intellezione, *dovendo essere necessariamente atto puro*, è intelligibile e intelligente secondo la totalità di se stessa; non comporta ombre o molteplicità nella sua sfolgorante intellezione, perchè non ne comporta nel suo essere. Pensiero eterno ed infinito che eternamente si possiede, si *comprende*. « Intelletto intelligente, oggetto d'intellezione, specie intelligibile e lo stesso intelligere sono tutt'uno in Dio » (10).

La nostra molteplicità di concetti e di espressioni riguardanti Dio è tutta inerente, come scoria impura, alla nostra intellezione: non ce ne possiamo liberare, per quanti sforzi si faccia, ma la mente ha coscienza che questa molteplicità non significa per nulla molteplicità reale nella Divina Sostanza; ed anzi nega espressamente tale molteplicità. La quale significa solo la trascendenza infinita dell'attualità di Dio su tutte le cose che forniscono materia ai nostri concetti, e sui nostri concetti medesimi, i quali fanno come possono e si trovano a disagio, quando si sforzano di esprimere

(8) GERSONI *Opera*, ed. 1728, vol. I, pag. 104.

(9) GERSONI *Opera*, ed. 1728, vol. I, pag. 104.

(10) P. I, q. 14, art. 4.

Colui che in se stesso — *quoad se* — è intelligentissimo; ma per noi — *quoad nos* — è incomprensibile e ineffabile.

La composizione di soggetto conoscente e di oggetto conosciuto in Dio è una dualità — *ex nostro modo concipiendi* — in quanto concepiamo come qualcosa di reale la duplicazione di una medesima cosa, ossia la relazione di identità di una cosa con se stessa: *idem eidem idem* (11).

Come abbiamo già visto per le altre prove, anche qui opera la forza dello stesso principio: *Dio è diverso dalle creature perchè deve essere diverso*. È senza composizione nel suo intendere appunto perchè deve spiegare le creature inesplicabili di per se stesse, a causa di quella cotale loro composizione di soggetto e di oggetto nell'intendere.

8. — La prova mediante *le verità eterne*, può anch'essa considerarsi un'applicazione di questa quarta vita. Basterà prendere come punto formale di appoggio questa speciale perfezione che è la verità, la quale, come perfezione semplice fondamentale e analoga, si attua nelle varie cose in gradi molteplici. S. Tommaso del resto nomina espressamente il *verum* come uno di quei raggi di luce più e meno vivi, che suppongono il sole che li accende. « *Invenitur in rebus magis et minus verum. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquat diversimode ad il quod maxime est. Est igitur aliquod quod est maxime verum. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis. Est igitur aliquod quod omnibus rebus est causa veritatis, ecc.* ».

Per salire dal mondo a Dio si può partire così bene dalla verità, come dalla bontà, o dall'unità: queste perfezioni esprimendo fondamentalmente tutte una medesima realtà: l'essere delle cose. « *Ens et verum et bonum et unum fundamentaliter sunt idem et convertuntur* ». Tanto vi è di unità, di bontà, di verità nelle cose, quanto vi è di entità. L'unità esprime l'entità come indivisa in se medesima, ossia la consistenza della entità; la bontà è la medesima entità indivisa in quanto perfetta e perfezionatrice, e quindi atta a finalizzare un'appetizione naturale. La verità esprime questa medesima realtà in quanto intelligibile e intel-

---

(11) Cfr. *De Verit.*, q. 1, art. 5 ad 16.: *quaedam inveniuntur relationes quae nihil in rerum natura ponunt, sed in ratione tantum, quae quidem quadrupliciter contingit... Uno modo quando aliquid ad se ipsum refertur ut cum dicimus idem eidem.*

letta, conforme quindi a una mente che l'ha prodotta mediante il pensiero; e capace di uniformare a sè altri pensieri. Questa molteplicità di concetti nulla aggiunge alla entità in se stessa, ma soltanto ne mette in evidenza l'implicita ricchezza.

Si può dunque concludere dalla verità molteplice all'esistenza di Dio come Prima Verità essenziale, fonte di tutta la Verità, « quo maius cogitari nequit » nell'ordine dell'intelligibilità e dell'intellezione, causa di ogni intelligibilità e di ogni necessità nella verità come nell'essere.

Il processo di quest'ascensione è quale l'abbiamo accennato più sopra (n. 3): la verità si avvera nelle cose in gradi più e meno intensi, come l'essere stesso: i diversi gradi di verità formano una gerarchia, come i diversi gradi dell'essere. C'è un ordine di causalità nella verità, come è un ordine di causalità nell'essere. La verità di un primo principio è più universale e quindi più grande che la verità di una conclusione: le verità di ordine metafisico sono più certe che le verità di ordine fisico e queste più certe che quelle dell'ordine morale. I principî illuminano le conclusioni e le verità di ordine metafisico confermano le verità degli altri ordini, sotto la luce del principio supremo, il principio di identità.

È, dunque, perfettamente legittimo il passaggio da questa ascendente gerarchia del vero al *maxime verum*, a Dio Verità Prima essenziale, Sorgente di tutta la verità, come è sorgente di tutta la entità.

9. — La prova per le verità eterne appare, a mio avviso, ancora più efficace se ridotta alla forma della terza via, considerando in special modo il nesso delle verità eterne (dei primi principî) con le cose, nelle quali si attuano; e con la nostra mente che le conosce dalle cose. Non c'è rapporto di dipendenza necessaria tra le cose e queste verità (o leggi secondo cui le cose son fatte) e tra queste verità e la nostra mente, che le conosce uniformandosi intenzionalmente ad esse. La verità di un principio metafisico o matematico attua la nostra mente, ma non coincide con la nostra mente, non è causata dalla natura stessa della mente; nella stessa maniera che l'esistenza attua un'essenza, senza coincidere con l'essenza, senz'essere causata dall'essenza. Il nesso è nei due casi contingente.

Parimenti i rapporti necessari, espressi nei primi principî, regolano la natura delle cose esistenti: sono leggi delle cose, come

sono leggi del nostro pensiero; ma queste leggi non sono necessariamente legate alle cose, come non sono necessariamente legate alla nostra mente, quasichè cessassero nella loro verità, se le cose tutte perissero o il nostro intelletto cessasse dal considerarle. « Remotis omnibus singularibus hominibus — scrive S. Tommaso — adhuc remanet rationabilitas attribuibilis humanae naturae » (12). « Si omnes creaturae deficerent, adhuc natura humana remaneret talis quod ei competeret rationabilitas » (13). E Bossuet: « Quand'anche non vi fosse nella natura alcun triangolo, resta sempre vero e indubitabile che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti. Ciò che noi vediamo nella natura di un triangolo è certamente indipendente da ogni triangolo esistente. E poichè non è l'intelletto [nostro] che dà all'essere la verità, ne segue che quand'anche l'intelletto fosse distrutto queste verità sussisterebbero immobilmente » (14).

Dunque la verità dei principî non può dipendere nè dalla nostra mente nè dalle cose, ma da un Essere intellettuale che è la verità necessaria per sè sussistente. Dalla contingenza nell'attualità dell'esistere avevamo concluso all'Ente necessario per sè sussistente, nel quale si identificano essenza ed esistenza; dalla contingenza nell'attualità del vero, si conclude al *vero per sè sussistente*, nel quale, ordine di intelligibilità e ordine d'intellezione (potenza ed atto), si identificano: attualità pura per sè sussistente nell'ordine della verità: tutta intelligibilità e tutta intellezione.

10. — Alla luce di quanto si è detto appare vero e bello quanto scrive V. Cousin (15): « ogni conoscenza della verità è una conoscenza di Dio e la percezione diretta della verità involge una percezione indiretta e oscura di Dio... La scienza è divina di sua natura... La religione è essenziale alla ragione... Poichè vi è entità del pensiero, ogni pensiero è religioso ». Virtualmente ogni conoscenza della Verità è conoscenza della Verità Prima. La mente non si rende conto della sua vita senza arrivare fino alla sorgente della sua vita: essa è forzata ad arrivarvi dalla stessa luce partecipata e dipendente che l'avviva. La scienza suprema a cui la mente si eleva, la scienza delle ultime cause — la metafisica —

(12) *Quodl.*, VIII, q. 1, art. 1, ad 1.

(13) *Quodl.*, VIII, q. 1, art. 1, ad 3.

(14) *Logique*, I, 36; cfr. più sopra capo X, n. 82 (nota 3).

(15) *Premiers fragments*, pag. 251.



si chiama a buon diritto « teologia » come ha scritto il più vigoroso pensatore dell'antichità, e la parola più sublime e più vera della filosofia è quella stessa contenuta nel Prologo di S. Giovanni: « In principio erat Verbum... et Deus erat Verbum. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil, quod factum est... Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (16).

Il Verbo, l'atto puro d'intellezione, è al principio di ogni cosa; e le cose esistenti e le infinite cose possibili in tanto esistono e sono intelligibili, e la nostra mente intanto le può intendere, in quanto questa e quelle partecipano della attualità intellettuale del Verbo, come conformi in varia misura al suo essere infinito, infinitamente partecipabile.

#### DIO SOMMO BENE.

11. — Mediante un procedimento logico simile al precedente, si può salire dalle creature a Dio come a Sommo Bene, primo e supremo oggetto del desiderio della volontà umana, causa prima di tutta la bontà che è nelle cose e dei desideri che sono nella nostra volontà.

Basterà prendere come punto specifico di partenza, nelle cose, la loro bontà o desiderabilità, ossia la loro attitudine ad attrarre a sè il nostro desiderio, avvicinandolo più e meno alla felicità verso cui è orientato, anzichè prendere le mosse dall'essere o dalla verità. Il *bonum* importa nel suo concetto proprio e formale un rapporto dell'essere alla volontà, come il *verum* importa un rapporto dell'essere all'intelletto. Come adunque, a proposito della prova per le verità eterne, si è proceduto per doppia via, dal *verum* che è nelle cose e dal *verum* che è nell'intelletto, concludendo, dal primo a Dio come *maxime verum*, atto puro d'intelligibilità, Prima Verità Sostanziale (*Veritas Prima in essendo*) da cui le cose tutte partecipano la intelligibilità; e dal secondo a Dio come *maxime verum*, atto puro d'intellezione, Sostanziale Pensiero (*Veritas Prima in cognoscendo*); da cui tutte le intelligenze partecipano la verità; così ora, a proposito del « *bonum* », si può partire e dalle cose che possiedono la bontà in varia misura, altre più, altre meno; e allora si conclude a Dio come *maxime bonum*, atto puro di

---

(16) V 1, 3, 9

bontà, della cui partecipazione tutte le cose sono buone; e si può partire dai desideri della volontà, i quali sono quale più e quale meno buoni, quale più e quale meno importanti, secondo la dignità o desiderabilità dei loro oggetti e secondo che più e meno partecipano di un supremo desiderio sempre desto, ragione e causa di tutti gli altri desideri. E allora si conclude a Dio come sommamente desiderabile, oggetto di quel supremo desiderio della volontà che anima tutti gli altri desideri, comunicante alle volontà il loro moto come comunica alle cose la loro desiderabile perfezione. Dio così appare come fine ultimo dell'uomo, oggetto delle sue più profonde aspirazioni, amato in ogni bene che si ama, e più di ogni bene che si ama, solo capace di saziare la sete di beatitudine e di espansione che è nella nostra volontà: « golfo infinito che non può essere colmato se non da un oggetto infinito e immutabile ». E poichè il fine ultimo è il principio primo dell'agire, Dio appare in tal modo come il principio primo di tutta l'attività del nostro libero volere.

12. — Il processo dimostrativo che parte dalla bontà che è nelle cose, non reca nessuna difficoltà: è lo stessissimo che è stato esposto più sopra a proposito del vero. « Vi è nelle cose il più e meno buono... dunque esiste un massimamente buono... ».

Piaceri del corpo, salute, averi, poteri, onori, gloria, amicizia, arte, scienza, virtù... sono cose buone e desiderabili, una migliore dell'altra, nessuna però senza mistura di imperfezione, totalmente desiderabile senza condizioni. Ora la molteplicità ci obbliga ad affermare l'uno; l'impurità il puro, il condizionato l'incondizionato. Adunque esiste l'Uno, nel quale indivisa e senza misura e incondizionata si trova la perfezione sparsa e suddivisa nelle cose; il Puro da ogni elemento che non sia bontà, desiderabilità.

13. — Similmente non appare difficile il processo dimostrativo partendo dai desideri della volontà, relativi alla molteplice bontà che è nelle cose. I vari desideri della volontà formano un complesso ordinato di desideri, relativamente al desiderio naturale della felicità che è il supremo desiderio della nostra volontà. Vi è infatti in noi un desiderio di felicità, che il possesso di nessuna cosa limitata nella sua bontà può appagare. Le varie cose danno più o meno soddisfazione a questo desiderio, ma nessuna lo sazia; anzi sotto le soddisfazioni, anche più nobili e più intese date dalle

cose sperimentate, resta un'inquietudine, capace talora di divenire tormento. « Vanitas vanitatum et omnia vanitas et afflictio spiritus », esclamava, al termine di lunghe esperienze, un Re privilegiato che le potè far tutte. « Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te » confessava a Dio S. Agostino, arso dalla sete di un bene infinito, introvabile, la quale arde nel profondo della nostra anima. Il sentimento che questa ha di sè, è di essere superiore a tutte le cose che si possono avere; e tuttavia indigente e bramosa di qualche cosa che non si possiede e si ricerca continuamente. « Posa stanco mio cor: tutta la terra non vale i moti tuoi », si ammoniva Leopardi; ma invano, perchè lo stanco suo cuore non cessava di torturarsi bramando.

Su questa inappagabilità del cuore umano da parte degli oggetti creati e limitati, si potrebbero raccogliere testimonianze autobiografiche numerose e molto commoventi. È questo sentimento, del resto, che ha sempre riportato a Dio i migliori degli uomini che ne vivevan lontani, i figliuoli prodighi al Padre: la fame dello spirito, insaziata e insaziabile dalle cose limitate.

Ebbene i molti desideri della volontà derivano la loro maggiore e minore importanza, la loro maggiore o minore bontà, secondo che sono in più o meno stretta connessione con questo desiderio naturale di felicità, dal quale dipendono come mezzi dal fine. Essi non spiegano l'esistenza di questo desiderio che li trascende, ma sono viceversa spiegati da esso. Evidentemente un tale desiderio deve pure avere la sua ragion d'essere, la sua causa; e la causa non può ricercarsi che nell'esistenza di un bene, universalmente bene, avente in sè la bontà di tutte le cose, trascendendole tutte; alla quale la volontà è naturalmente ordinata. Questo bene è Dio. Dunque Dio esiste, come esiste il desiderio naturale della felicità che nessuna cosa creata può saziare. Questo desiderio è l'attrazione segreta che Dio bene infinito, esercita sull'anima. « L'atto puro di Bontà, dice Aristotele, muove per mezzo dell'amore tutte le cose » e in modo speciale gli spiriti che sono capaci di possederlo per mezzo della conoscenza (17). L'intelli-

(17) ARIST., *Metaph.*, 1. XII, cap. VII. Questo immediato rapporto della ragione e della volontà al Vero e al Bene infinito o *universale*, è il fondamento della libertà di cui gode la nostra facoltà volitiva di fronte ai singoli beni particolari. La volontà *soggettivamente* non è determinata che al bene che è integralmente bene, capace di donare la felicità senza limite, di cui ha sete l'anima; *oggettivamente* non è dominata che da un bene perfettamente conosciuto come realizzante la perfezione o bontà senza limite. Di fronte ai singoli beni particolari, che non realizzano tutta la perfezione della bontà, che sono misti di bontà e non bontà, di essere e di non essere, la vo-

genza e la volontà che ne segue il volo, hanno un naturale rapporto con l'infinito.

14. — Abbiamo così il Fine ultimo, in concreto, senza del quale non si potrebbe concepire nessuna attività, giacchè ogni azione è per un fine e i fini intermedi sono per il fine ultimo. Come nelle cause efficienti ordinate non si può procedere in infinito; così non si può procedere in infinito nelle cause finali per sè dipendenti. Bisogna dunque che esista il *bonum universale*, il bene che finalizza definitivamente la nostra volontà; e in ordine a questo abbiano la loro desiderabilità tutti i fini intermedi che la volontà si determina a volere.

Il fine è la prima delle cause; è prima ancora della causa efficiente; perchè il fine è ciò che determina l'agente all'azione in concreto, all'azione reale. E per ciò togliendo la realtà di una causa finale ultima, definitiva, si verrebbe a paralizzare tutta la attività dell'universo. Non ci sarebbe più moto nè attività, ma inerzia assoluta. « Parlando a rigore, è impossibile nei fini procedere in infinito — scrive l'Angelico — da qualunque parte ci si metta. Infatti in tutte le cose che hanno ordine essenziale tra di loro, non si può togliere via la prima senza togliere via tutte quelle che sono ordinate alla prima... Ora principio di ogni intenzione è l'ultimo fine... Se dunque non ci fosse l'ultimo fine, niente si desidererebbe, nessun'azione terminerebbe, nè l'intenzione dell'agente riposerebbe » (18). Nell'ordine dell'intenzione bisogna che ci sia un ultimo fine voluto determinatamente; altrimenti non si passa all'ordine dell'esecuzione che consiste nello scegliere e assumere un primo determinato mezzo che deve condurre al fine. Il fine che è l'ultima cosa nell'ordine dell'esecuzione, ha un'assoluta precedenza nell'ordine della intenzione. L'intenzione — ossia l'ordine reale del volere a un determinato effetto — è il pre-

---

lontà non è determinata, o necessitata, nè soggettivamente nè oggettivamente. Se li vuole, non li vuole per un'attrazione necessaria da essa non potuta dominare; ma liberamente, in quanto essa stessa si lascia trarre in vista del *bene universale* (oggetto della felicità ossia del desiderio naturale) con cui quelli son connessi. La sua energia soggettiva trascende la capacità d'attrazione dei beni particolari e non è trascinata che dal bene senza limite di bontà. In tal modo la volontà domina i suoi propri atti relativi alle cose particolari e vuole perchè vuole, ossia è ragione essa stessa ultima e definitiva dei suoi propri atti. I beni particolari hanno di che essere voluti *liberamente*, non hanno di che essere voluti *necessariamente*. Il fondamento di questa innata libertà è la natura stessa della volontà, il cui oggetto proprio è la ragione universale di bene, non un qualche bene particolare: come oggetto proprio dell'intelligenza è la ragion d'essere e non un particolare essere.

(18) I II, q. 1, art. 4.



supposto di ogni attività ordinata. Il moto e l'attività non sono concepibili senza un fine. La loro ragion d'essere è questo fine. Che senso potrebbe avere l'azione o l'evoluzione dei filosofi della dinamicità pura, se essa non tendesse a una determinata mèta? Essa sarebbe diretta verso il nulla, se non è diretta verso qualche cosa che è. Ora questo qualcosa che è, non potrebbe essere l'evoluzione stessa, giacchè nessuna cosa si evolve verso se stessa, verso ciò che già è o già possiede. Reale è l'evoluzione, se reale è il bene a cui tende: reale e distinto da ciò che si evolve ed esercitante un'attuale attrattiva su ciò che si evolve. Solo così l'evoluzione è intelligibile, e possibile. Il *Fine ultimo*, proporzionato alle creature razionali, capace di attrarle, è dunque *reale*, e appare come la prima ragione, il primo fondamento di ogni possibile evoluzione dello spirito.

Se non fosse reale, si avrebbe questo patente assurdo in seno alla nostra volontà: essa naturalmente tende verso la felicità; e questa invincibile tendenza è la molla di tutta la sua attività, ma è una tendenza rivolta verso il nulla; cioè non è tendenza, pur essendo tendenza e causa di ogni tendenza. Il nulla sarebbe causa del tutto! Nè si può, per sottrarsi alla contraddizione, affermare che la mèta reale a cui tende la volontà è un ideale costruito dalla ragione stessa; perchè, dicendo questo, non si è badato che la ragione costruisce degli ideali, perchè la volontà ha sete di felicità e non viceversa: l'attività della mente, la quale è anch'essa *volontaria* attività, suppone il fine ultimo, reale, ma non lo crea. Il fine ultimo è la prima delle cause in seno assoluto. Se non è reale, niente è reale nell'universo (19).

---

(19) Nella p. I, q. 2, art. 1, ad 1. S. Tommaso fa questa osservazione: *Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter notum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. Multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias... voluptates, ecc.*

Il desiderio della felicità involuppa il desiderio di Dio; come la conoscenza della verità involuppa la conoscenza di Dio. Questa conoscenza di Dio non è conoscenza distinta. Per divenire tale, sicchè si possa dire di conoscere *simpliciter esse Deum*, ci vorrà il ragionamento che esplica ciò che è implicito nella realtà conosciuta o amata; ma non c'è dubbio che tale ragionamento dimostrativo è possibile. Esso fonda sul realismo del principio di finalità: reale il desiderio naturale della felicità, reale dev'essere pure l'oggetto capace di soddisfare questo desiderio. Ma i beni che cadono sotto la nostra esperienza, ricchezze, piaceri, scienza, la stessa virtù: tutti insomma i beni particolari misti di bene e di non bene, non soddisfano quel desiderio; e non lo spiegano così trascendente com'è; non sono perciò l'oggetto reale della beatitudine. Deve esistere pertanto un Bene, non limitato, non misto, totalmente desiderabile a cui è naturalmente ordinata la volontà. Senza di questo inconcepibile sarebbe il desiderio

La vita della volontà adunque è anch'essa una buona scala per salire a Dio: *Polo magnetico* di tutte le creature, e specialmente degli spiriti che, sentendo viva l'attrazione della sua bontà, possono coscientemente assecondarla e salire verso di Lui, realizzando la loro felicità, la quale in altro non può consistere se non nell'unione con Dio.

#### DIO AUTORE DELLA LEGGE MORALE.

15. — Alla fecondità delle vie tomiste, con un procedimento analogo a quello usato per le verità eterne, si riporta anche la prova, che conclude all'esistenza di Dio partendo dalla *legge morale*, iscritta nell'anima dell'uomo.

I precetti di questa legge s'impongono alla nostra ragione come comandi obbligatori assoluti, non condizionati. Sono *imperativi categorici*, per usare una espressione corrente. Tutto questo non è intelligibile se non si ammette l'esistenza di un supremo legislatore dell'ordine morale, così come dell'ordine fisico; altrimenti l'obbligazione morale, l'imperativo categorico, poggerebbe sul nulla, sarebbe senza ragion d'essere.

Si può formulare logicamente la prova sul modello della quarta via, procedendo in questo modo: anche nell'ordine morale vi sono delle cose più e meno buone. Le azioni coi motivi palesi o segreti che le ispirano, non hanno tutte lo stesso valore o bontà morale. Una elemosina fatta a un poverello per l'esclusivo motivo egoistico che il sovvenuto migliori di fortuna, si ricordi del benefattore e lo ricambi abbondantemente, è meno buona, pur non essendo cattiva, di una limosina fatta con la semplice mira di alleviarlo per puro amore verso la persona del poverello, senza ricerca d'interesse proprio. Soccorrerlo con questo amore e con la esplicita riflessione che si compie un dovere di umanità, è ancora meglio. È evidente che la perfezione dell'atto virtuoso diventa più grande quanto maggiore è l'amore disinteressato con cui si compie l'azione. Chi soccorre il poverello con sacrificio economico, dimostra una bontà più grande di uno che non sacrifica nulla nella

---

naturale della felicità che mira al possesso del Bene totalmente desiderabile; come è inconcepibile una tendenza reale senza una mèta reale.

Le questioni 2 e 3 della I II, dove si determina che cosa sia e in che cosa consista la beatitudine dell'uomo, contengono, a mio parere, una dimostrazione virtuale dell'esistenza di Dio. Cfr. più sopra, n. 34 e sgg., dove si accenna alla prova di Platone per il desiderio del bello, affine a questa.

sua carità: chi, oltre il sacrificio economico, sacrificasse anche il proprio risentimento per sovvenire al proprio nemico; e chi oltre i beni materiali, desse per il sollievo dell'indigente anche la propria salute e la vita, compirebbe un'azione morale ancora più eccellente, che noi chiamiamo eroismo. Si dà pertanto, nelle cose morali, il più e il meno buono, il più e il meno virtuoso. Ma il più e il meno non si concepiscono se non per l'accostarsi maggiore o minore a una qualche cosa che massimamente è. Dunque esiste Uno che è massimamente buono nell'ordine morale: sussiste un ideale vivo di bontà, che opera il bene con amore infinito del bene, senza il minimo interesse. E questi è Dio. Dalla partecipazione di Lui tutte le creature, capaci di bontà morale, derivano la bontà morale. Così Dio ci appare come l'Ottimo nell'ordine della moralità, il Santo per essenza che non può fare il male, che non può operare che la giustizia, l'ordine, la misericordia. Alla sua natura ripugna il male morale, come le ripugna la potenzialità, il limite, il non-ente. Atto puro di moralità. Volontà costantemente, totalmente ordinata al bene per immenso amore verso il bene, per identificazione col bene.

16. — Ma io credo che la prova per l'*obbligazione morale* dimostra anche meglio la sua innegabile forza se, come già si è fatto per quelle delle verità eterne, si modelli sullo schema della terza via, facendo forza appunto sull'obbligatorietà della legge morale.

Vi sono azioni che si presentano alla nostra mente come obbligatorie: *si devono compiere*; altre invece come illecite, vietate; *non si devono compiere*. Esse si presentano come *conformi* o *disformi* a un ideale umano a cui l'uomo *sente* di non poter rinunciare, senza sentirsi confuso e svergognato di fronte a se stesso. Certe azioni si devono compiere, perchè sono un bene in sè, perchè *si è tenuti* a farle, indipendentemente da una qualsiasi utilità che ce ne possa provenire; anzi anche con nostro immediato danno e sacrificio. Non compiendole, noi ci sentiamo vili di fronte alla nostra coscienza che ci rimorde. Certe altre azioni sono un *male* che *non si deve compiere*, anche se ne ricaviamo vantaggi. Compiendole *sentiamo* che ci siamo *degradati a un ordine inferiore*, rinunciando all'onestà che è la corona più degna della creatura ragionevole.

Ora questa legge è bensì iscritta nella nostra ragione, ma non

coincide con la nostra ragione (noi infatti possiamo venire meno a quest'ordine); non è creata dalla nostra ragione, giacchè essa la riconosce soltanto, e se ne sente legata. Ora nessuno si sente sottoposto e legato a ciò che non dipende che da lui. « Al di sopra di me il cielo stellato — scriveva Kant — in me la legge morale: ecco due cose che riempiono l'anima mia di un'ammirazione e di un rispetto sempre nuovo, sempre crescente ». Ma nè le leggi del cielo stellato, nè le leggi della morale, dipendono dalla nostra volontà. La nostra mente le conosce e le ammira, ma non le crea. Sono leggi necessarie (moralmente), ma non avendo in noi la ragione della loro necessità, bisogna cercarla altrove. Orbene se non la troviamo nella nostra ragione e volontà, è vano cercarla nelle cose inferiori a noi, e incapaci di legge morale. Inoltre il principio morale: « il bene si deve fare, il male non si deve fare », si presenta come di verità assoluta indipendentemente dall'esistenza di cose particolari. Come la verità di un primo principio speculativo non dipende nè dalla nostra intelligenza, nè dall'attuale esistenza delle cose, da cui noi abbiamo tuttavia preso cognizione di quel principio; ma regola e domina e la nostra intelligenza e le cose; così la verità di un primo principio morale non dipende nè dalla nostra intelligenza nè dalle cose esistenti, ma domina e l'una e le altre: di fronte all'ordine intrinseco ed estrinseco delle cose la ragione *sa* che *deve* rispettarlo, *deve* agire *razionalmente, virtuosamente*, per *amore* dell'ordine stesso, in qualunque pianeta essa fosse trasportata, qualunque sia il mondo nel quale si trovasse a vivere.

L'obbligazione morale, dunque, non ha la radice nelle cose o nella nostra mente, ma altrove, in un Legislatore e delle cose e della nostra attività libera è morale, nel quale — ordine morale e legge — si identificano con la sua stessa natura.

Come dalla contingenza nell'attualità dell'esistere avevamo concluso all'Ente necessario, per sè sussistente, nel quale si identificano essenza ed esistenza; e dalla contingenza nell'attualità del vero, avevamo concluso al Vero per sè sussistente nel quale, ordine d'intelligibilità e ordine d'intellezione si identificano; così dalla contingenza nella perfezione della moralità, si conclude al *Santo per sè sussistente*, nel quale l'ordine del dovere si identifica con l'ordine dell'essere *bontà morale sussistente infinita*: legge morale a se stessa, senza obbligazione estrinseca; santità, eppure tutto amore di sè, e spontaneità.



17. — La legge morale in noi è partecipazione di questa Divina Moralità. Ma il bene morale noi lo dobbiamo realizzare con le nostre azioni libere; e si presenta come obbligatorio, per la ragione che il bene morale è in connessione necessaria con il fine per il quale esistiamo. Questo fine è la felicità, e la felicità consiste nell'unirsi per cognizione e amore al fine ultimo della nostra esistenza. L'uomo, come animale razionale, esiste per conseguire il *bonum universale*, che la sua ragione gli presenta e la sua volontà brama.

La potenza è per l'atto; l'uomo è per il suo fine, per la sua felicità, per Dio, nel cui possesso la felicità consiste. L'ordine al fine è iscritto nella nostra natura razionale, come è iscritto nella natura di ogni singolo essere. Ma l'uomo non è semplice esecutore nel realizzare il fine, non è un puro essere fisico, ma è autore del suo fine, un essere morale, in quanto conoscendo il fine e la ragione di fine, sceglie liberamente e liberamente ama il suo fine, e proporziona ad esso le sue azioni. Egli è libero in questo; ma *sente il dovere*, l'*obbligo di natura* di scegliere il vero fine della sua vita, subordinando ad esso tutti gli altri beni. Certe azioni si presentano in rapporto di armonia con esso, certe altre in rapporto di disarmonia; le une sono per sè buone, le altre sono per sè cattive davanti al tribunale della sua ragione. Il dettame quindi spontaneo e incoercibile della ragione è: « *bonum est faciendum, malum est vitandum* ». E nell'ordine morale il *bonum* non è il diletto o l'utile immediato, ma l'onesto, ossia ciò che ci avvicina o conduce al fine della vita, all'espansione della nostra buona volontà in Dio; e il *malum* non è ciò che affligge o priva di qualche soddisfazione; non è la persecuzione, o l'ingiuria subita; ma la colpa, ossia ciò che separa, allontana dal fine ultimo, ciò che rompe l'armonia della nostra volontà con questo fine.

« La moralità assoluta — scrive Balmes — è l'amor di Dio: tutte le idee e i sentimenti morali sono applicazioni e partecipazioni di questo amore » (20). L'amor di Dio, fine ultimo, informante di sè i nostri pensieri e le nostre intenzioni; amore del Sommo Bene assoluto, che *deve essere assolutamente* amato; amato più che noi stessi, poichè l'amore insopprimibile di noi stessi non è che una condizione necessaria per poter amare il Sommo Bene. Questo l'ordine morale. Esso è legato al Sommo Bene indissolubil-

(20) *Filos. fondam.*, I, X, cap. XX, n. 227.

mente. Felicità e virtù in tal modo si conciliano perfettamente; una spiega l'altra: questa è la via obbligata, quella è il termine sicuro di tale via.

18. — Essendo unico il fine ultimo reale di tutti gli uomini, essendo tutti gli uomini dotati di ragione capace di giudicare del rapporto reale di certe azioni con questo fine ultimo, resta spiegato come esista una moralità comune a tutti gli esseri razionali; una legge naturale che fa sentire il suo impero, almeno nei comandi più fondamentali, a tutti gli uomini sotto qualunque cielo essi vivano.

Ma senza l'unità del fine e la realtà di questo fine, mancherebbe una comune reale misura delle azioni oneste e disoneste; e allora l'unità della legge morale nella molteplicità degli individui nelle più varie condizioni di vita sarebbe inconcepibile. Non si potrebbe più parlare di giusto e ingiusto, buono e cattivo, diritto e dovere, lecito e illecito, virtù e vizio. O queste espressioni non avrebbero più nulla di assoluto ma un valore puramente convenzionale, tutto relativo. Il male sarebbe ugualmente e realmente anche il suo opposto. « Ma negare ogni differenza tra il bene e il male, è mettersi in aperta contraddizione con le idee più radicate nello spirito umano, coi sentimenti più profondi e forti. Tutti i sofismi del mondo non saranno capaci di persuadere veruno, lo stesso sofista incluso, che non vi è alcuna differenza intrinseca tra consolare un afflitto e aggravare la sua afflizione, tra soccorrere uno sfortunato e aumentare il suo infortunio, tra avere accetto un beneficio e mordere il benefattore; tra compiere la promessa e mancare ad essa; tra fare elemosina e rubare il bene altrui; tra essere fedele a un amico e tradirlo; tra morire per la patria e venderla proditoriamente ai nemici; tra rispettare le leggi del padrone e violarle svergognatamente; tra la sobrietà e l'ubriachezza; tra la temperanza in tutti gli atti della vita e il disordine delle passioni più rotte. Non vi è ragione, non ingegno, non cavillazioni, capaci di cancellare questa linea divisoria. Il sofista discute, immagina, finge, sottilizza ma tutto è invano: la natura è qui » (21): la natura col suo ordine intrinseco, che palesa il suo Legislatore, Dio. Il quale è necessario, come scrive lo stesso autore, alla moralità, come il fondamento alla casa. « Senza l'idea

---

(21) *Filos. fondam.*, 1, X, cap. XVIII, n. 200.

di Dio la moralità non può essere altra cosa che un sentimento cieco, assurdo così nel suo oggetto come in se stesso: la filosofia che non lo fonda in Dio, non potrà giungere mai a una spiegazione scientifica; dovrà limitarsi ad assegnare il fatto come una necessità, il carattere del quale e l'origine s'ignorano del tutto» (22).

19. — I vani tentativi di fondare una morale necessaria ed universale senza Dio, possono servire di conferma all'argomento. C'è un dilemma, dal quale non si può evadere: o si ammette la *obbligatorietà del dovere*, l'imperativo categorico della coscienza, e allora implicitamente si ammette Dio; o si nega Dio, realmente, e allora implicitamente si nega l'obbligatorietà del dovere, l'imperativo categorico. «Delle due cose l'una, scrive molto bene a proposito il Fonsegrive (23): o il comando al quale ci sacrifichiamo in tal modo (supponendo che il *comando della coscienza* valga veramente per noi in modo assoluto, sì che noi sentiamo di dovergli sottomettere tutta la vita come a supremo ideale) non è che un'astrazione, una concezione del nostro spirito, senza fondamento reale nell'ordine delle cose, oppure vi è un tal fondamento. Nel primo caso noi saremmo insensati a sacrificarci a ciò che non sarebbe che un'idea. Emanata da noi, essa vale meno di noi; sacrificandoci interamente a quest'idea, noi non perdiamo soltanto il più per conservare il meno, ma perdiamo tutto; poichè, una volta morti, anche l'idea non sussiste più. Resta il secondo caso: una realtà morale suprema, assoluta esiste, alla quale noi siamo subordinati e tutta l'eccellenza del nostro valore non consiste che in questa subordinazione. La nostra obbedienza, il nostro sacrificio sono allora legittimi. Ma questa realtà morale suprema, che cosa è altro, se non Dio?».

Amare Dio più che tutte le altre cose e più che se stesso: ecco il bene morale, la sorgente della dignità umana; amare se stesso o qualche altra cosa più che Dio; ecco il male morale, la scaturigine di ogni perversità. La filosofia qui dà la mano alla teologia rivelata.

Tenere l'assolutezza del dovere, rifiutando Dio, è rendere inintelligibile e impossibile questa assolutezza; fondarla su le nuvole; fare dei giochi di parole, null'altro; poichè non si può sostenere

(22) *Ivi*, I, X, cap. XX, n. 272.

(23) *L'évolution des idées dans la France contemporaine*, Paris, 1910, pag. 236.

con serietà, come abbiain provato, che codesta assolutezza sia fondata nella nostra coscienza. Giustamente furon derisi i moralisti che pretendevano di salvare la morale negando Dio. « Non vi è punto accordo tra la loro negazione essenziale dell'assoluto divino e la loro affermazione, non meno fondamentale, della coscienza morale assoluta. Questa non è, essa stessa, che un Dio anonimo e vergognoso. Essi rigettano il Dio dei teologi, e non s'avvedono che accettando, secondo Rousseau e gli Alemanni, la sovranità della loro coscienza individuale, non fanno che aggiudicare a se stessi gli antichi attributi di Dio » (24).

20. — Queste varie applicazioni della quarta via di S. Tomaso sono irrefragabili dal punto di vista della forza probativa, poichè è certo che si può salire alla dimostrazione di Dio da qualsiasi realtà creata della cui esistenza non possiamo dubitare. Se si incontra qualche difficoltà, ciò riguarda piuttosto la formulazione logica delle prove, non il loro valore.

Queste prove si possono allacciare così bene alla quarta via come alle altre. Noi l'abbiam già notato e abbiamo anzi preferito, per alcune, lo schema della terza via, che sembrava adattarsi meglio. Ma non sarebbe difficile mettere in evidenza come le altre vie possono prestarsi ugualmente bene. Gli aspetti reali che l'Angelico prende a fondamento, si trovano ugualmente in tutte le cose esistenti: si tratta soltanto di metterli in rilievo. Così, per limitarci all'ultima applicazione (prova per il desiderio della felicità insito nella volontà, e prova per la legge morale che è vitalmente connessa con quella), se consideriamo il fine ultimo, l'oggetto del desiderio della volontà, come qualche cosa che la volontà non possiede in atto, ma solo in potenza e verso cui si muove, allora possiamo applicare ad essa il ragionamento della prima via: « quidquid movetur ab alio movetur ». Se invece fissiamo l'attenzione sul proseguimento di questo fine e sul moto verso il fine, in quanto dipende in ogni momento dall'azione di molte cause per sè subordinate, allora è applicabile il procedimento della seconda via: le cause che nella loro efficienza dipendono necessariamente da altre cause, hanno bisogno di essere sottratte da una causa che non dipende da nessuno. Infine se consideriamo l'ordine naturale della volontà al Bene universale, fon-

---

(24) MAURRAS, *Romantisme et Révolution*, pag. 98.



damento della moralità non meno che della libertà che ne è il presupposto (ordine che la volontà trova inscritto nella sua natura, ma non si è dato da sè), allora siamo nella quinta via che poggia sulla finalità naturale degli esseri, la quale suppone necessariamente una Prima Intelligenza ordinatrice (25).

S. Tommaso non ha fatto in principio della *Summa Theol.*, queste applicazioni particolari, per lasciare alle sue cinque vie tutta la loro universalità e comprensione. Ha riserbato queste applicazioni per i luoghi dove, dovendo trattare delle singole materie: della verità, dell'intelligenza, della volontà, della moralità, della beatitudine ecc., era opportuno o necessario rintracciarne la Prima Causa. Ivi egli non aveva più la preoccupazione di inquadrare gli argomenti negli schemi delle cinque vie, poichè l'esistenza di Dio era già saldamente stabilita e virtualmente il nuovo ragionamento era incluso in quelle.

Così egli può nella I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> (cfr. qq. 1 e 2) stabilire, mediante l'analisi del desiderio naturale della volontà, che esiste in realtà *un fine ultimo* della volontà, a cui naturalmente essa tende; e questo fine ultimo, che dev'essere un bene capace di saziare appieno il desiderio di felicità che anima il volere, non può trovarsi in realtà che in Dio. E il primo naturale impulso a volere deriva alla volontà da questo Bene Infinito (q. IX, a. 4). Quanto aveva dimostrato nella soluzione del problema dell'esistenza di Dio, esponendo le cinque vie, lo autorizzava pienamente a quelle conclusioni. E per la stessa ragione può affermare, nella luce di una indubitabile verità, che « lo stesso lume intellettuale, che è in noi, altro non è che una certa quale partecipata similitudine del lume increato nel quale sono contenute le ragioni eterne » (I p., q. 84, a. 5): e che « tutte le cose partecipano in una certa misura (*aliqualiter*) la legge eterna, in quanto hanno, per un'impressione di essa, inclinazioni [naturali] nei propri atti e fini . . . Nella creatura razionale è partecipata la ragione eterna, per la quale essa ha la naturale inclinazione al debito atto e al debito fine, e tale partecipazione della legge eterna nella creatura razionale si chiama legge naturale »; « in maniera che il lume della ragione naturale, per cui discerniamo che cosa sia il bene e che cosa sia il male, il che appartiene alla legge naturale, niente altro è che un'impressione del lume divino in noi » (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> q. 91, a. 2). « Ogni cognizione della

(25) Cfr. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Réalisme du Principe de finalit *, p. II, cap. V, e bibliografia ivi segnata.

*verità è un'irradiazione e una partecipazione della legge eterna, che è la verità immutabile, come dice Agostino » (ivi, q. 93, a. 2). Legge eterna ed immutabile Verità, la quale, pur essendo nascosta nel segreto Mistero Divino, è tuttavia conoscibile con certezza nella sua esistenza, per mezzo degli effetti nei quali si manifesta: l'ordine nell'universo e nella stessa ragione umana; onde dice S. Paolo (Rom., I, 20): « Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur » (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 93, a. 2, ad 1<sup>um</sup>).*

*Torino.*

MARCOLINO DAFFÀRA O. P.

---

*Uno dei punti principali di dissenso oggi tra tomisti e altri filosofi che pur vivono e filosofano nello spirito del Cristianesimo è il punto di partenza nella conoscenza di Dio.*

*Dall'uomo, dall'interiorità sua più intima e più alta, dai fenomeni della vita umana intellettuale, affettiva, morale, religiosa si può e si deve filosoficamente ascendere a Dio, dicono questi; dal mondo sensibile, dall'esteriorità, « a posteriori », mondo che tuttavia raccoglie in sè anche le istanze metafisiche della vita interiore dell'uomo, più agevolmente e sicuramente e logicamente si procede in campo filosofico al conoscenza di Dio, ripetono, con S. Tommaso, quelli.*

*All'inizio, in genere, solo una diversa accentuazione di motivi, o al massimo una diversa impostazione, senza una radicale esclusione dell'altre vie; ma alla fine questa semplice diversa accentuazione o impostazione di motivi genera un tale distacco da rendere difficile, per non dire incomprendibile, il colloquio.*

*Crediamo perciò opportuno pubblicare questo chiaro articolo del P. M. Marcolino Daffàra O. P. sulla quarta via di S. Tommaso, via che meglio riprende questo fondamentale punto di dissenso e che, nel nostro intento, potrebbe chiarire alcuni dubbi o suscitare almeno il desiderio e l'attuazione di un'indagine più accurata su posizioni prese.*

*L'articolo è tratto dal vol. « Dio. Esposizione e valutazione delle prove » che in una nuova riveduta e ampliata edizione, per i tipi della S. E. I. di Torino, vede la luce in questi giorni.*

(Nota di Redazione)



# È MAI POSSIBILE UNA ELEVAZIONE AL SOPRANNATURALE NON GRATUITA?

La formulazione di cotesto interrogativo la dobbiamo al Prof. C. Ottaviano (1); e poichè la sua soluzione implica una complessività di nozioni e di problemi, è quanto mai necessario — specie in questo delicatissimo campo teologico — imporsi un procedimento preciso nella sua chiarezza, fermo nei suoi caposaldi filosofici e teologici.

Esporremo, dunque, brevemente: 1) il pensiero della Chiesa; 2) il pensiero della teologia tradizionale; 3) la chiarificazione di alcuni concetti; 4) la discussione del problema.

## 1. IL PENSIERO DELLA CHIESA.

L'insegnamento del Magistero ecclesiastico va esposto sia dal punto di vista positivo, nell'assolutezza delle sue affermazioni; sia

---

(1) L'egregio Prof. C. Ottaviano ha inviato l'estratto dell'articolo « *Intorno alla gratuità dell'ordine soprannaturale* » al P. Garrigou-Lagrange con preghiera di una confuta; articolo che il P. G. ha passato a me, non avendo egli tempo di rispondere personalmente.

La tesi dell'O. sarebbe espressa nelle due seguenti proposizioni: 1) Dio, creando l'uomo, non poteva non ordinarlo alla visione della sua essenza (pag. 41); 2) « L'uomo, o creatura razionale, si eleva a Dio solo se Dio lo eleva sino a Lui; sulla strada che conduce alla visione o possesso di Dio l'uomo con le sue forze o capacità non può fare sia pure il più piccolo passo (questione di fatto, pag. 40) ».

Di fronte alle quali due proposizioni, l'O. si chiede: « Per il fatto che Dio ordinò e chiamò in linea di diritto l'uomo a Lui implica violazione della gratuità dell'ordine soprannaturale? suppone, cioè, che l'uomo abbia *di fatto* la forza o capacità di elevarsi fino a Dio? ».

A tale interrogativo l'O. risponde negativamente scrivendo: « L'uomo, conosciuta la finitezza sua e degli enti che lo circondano, ne deduce che esiste un Dio creatore e che la felicità permanente e sicura non c'è in alcun bene finito e trascendente, ma solo in Dio, Ente infinito. Giunto a questa conclusione perviene, per necessario sviluppo logico, a quest'altra: Essendo un ente finito, egli non può in alcun modo possedere forze e capacità tali da permettergli di giungere *di fatto* a Dio, e tutto deve attendere da Dio, persino l'iniziativa del suo rivolgersi con la volontà a Lui e volerLo (p. 41) ».

La gratuità (quindi dell'ordine soprannaturale — secondo l'Ottaviano — o visione beatifica è proprio una questione *di fatto*, cioè appunto *di vedere di fatto Dio* ... e non di diritto, « *de jure* », dato che secondo l'O. Dio non poteva, creando l'uomo, non elevarlo ed ordinarlo alla visione di Sé.

Per rispondere, in maniera più o meno adeguata, abbiamo preferito imbastire questo articolo. Se l'Ottaviano vorrà in seguito delle ulteriori chiarificazioni, sarò a sua disposizione; faccio però presente che il suddetto articolo non è scritto per impegnare polemica.

dal punto di vista negativo, nella proscrizione categorica e condanna inequivocabile di proposizioni non ortodosse.

*Positivamente* parlando, ecco qual'è la voce della Chiesa: a) « La Chiesa cattolica ritiene, attraverso unanime e perenne consenso, l'esistenza di un duplice ordine di conoscenza distinto non solo in funzione del *principio* (effettivo), ma altresì dell'*oggetto* (conoscibile): nel primo ordine conosciamo a mezzo della ragione naturale, nel secondo mediante la fede divina; si distinguono, inoltre, in funzione dell'*oggetto*, giacchè, oltre alle verità naturalmente conoscibili dalla ragione, vengono proposte alla nostra fede i misteri della vita intima di Dio la cui esistenza non ci può esser nota che attraverso la Divina Rivelazione » (2); b) Contro le aberrazioni di I. Frohschammer, Pio IX afferma nella maniera più assoluta che « tra le cose pertinenti ai dogmi, bisogna tener presente massimamente ed espressamente quanto riguarda l'elevazione soprannaturale dell'uomo, e tutto ciò che è stato rivelato in funzione del soprannaturale commercio dell'uomo con Dio » (3); c) « La stessa Santa madre Chiesa tiene ed insegna che la ragione umana può con certezza raggiungere, attraverso le realtà create, il conoscimento di Dio, principio e fine di tutte le cose; tuttavia piacque alla Sua sapienza e bontà, in un modo soprannaturale e divino, rivelare al genere umano se stesso e i decreti eterni della Sua volontà » (4). « Come pure si deve all'infinita bontà di Dio l'ordinamento dell'uomo al suo fine soprannaturale, perchè fosse partecipe dei beni divini che superano in senso assoluto l'intelligenza dell'anima umana » (*Ibid.*, n. 1786).

Dai quali testi risulta: a) l'esistenza dell'ordine soprannaturale e la sua distinzione radicale dall'ordine naturale; b) il fatto dell'elevazione dell'uomo, ossia della natura umana, a Dio come a suo fine ultimo soprannaturale; c) che tale elevazione e rivelazione soprannaturale si deve unicamente alla sapienza, bontà e liberalità divina.

Peraltro, tale insegnamento ha una conferma e una maggiore precisazione « *negativamente* » attraverso, cioè, la condanna di diversi errori in subietta materia. Già S. Pio V condannava le seguenti proposizioni di Baio: « La sublimazione ed esaltazione della

(2) DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Conc. Vat. (Constitutio de fide catholica, sess. III) n. 1795.

(3) DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Ex Ep. « *Gravissimas inter* », n. 1671.

(4) DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, n. 1875.



natura umana al consorzio della divina natura *fu dovuta* all'integrità della prima condizione, onde è da dirsi naturale e non già soprannaturale » (prop. 21). « L'integrità della prima creazione non *fu indebita* esaltazione della natura umana, ma una sua condizione naturale » (prop. 25). « Dio non avrebbe potuto, sin dall'inizio, creare l'uomo quale presentemente nasce » (prop. 55). « È falsa la sentenza di quei dottori che ritengono che l'uomo poteva essere creato e costituito da Dio senza giustizia naturale » (proposizione 79). E Papa Clemente XI proscriveva la proposizione 35 di Quesnell: « La grazia di Adamo è conseguenza della creazione, ed era dovuta alla natura sana ed integra » (5).

Dalle quali proscrizioni risultano chiari tre punti: a) che la elevazione all'ordine soprannaturale *non era dovuta* alla creatura umana, ma era un dono gratuito; b) che Dio avrebbe potuto creare l'uomo senza conferirgli tale elevazione; c) che l'atto creatore non implica il conferimento della grazia concessa ad Adamo.

## 2. IL PENSIERO DELLA TEOLOGIA TRADIZIONALE.

I teologi — sebbene ritengano che in linea di fatto, storicamente, l'uomo non abbia conosciuto che tre stati diversi: quello della « giustizia originale », detto altresì « stato di innocenza », quello della « caduta » per il peccato, e quello della « restaurazione redentrice » operata da Cristo — a causa dei molteplici problemi risorgenti dalla teologia della creazione umana sono stati condotti a discorrere della possibilità o meno d'altri due « *stati* »: quello riguardante la costituzione della « natura pura » e quello della « natura integra ». Esponiamo, quindi, brevemente le linee di cotesti cinque « *stati* » distinti e diversi, per cogliere quelle differenze che ci permetteranno, con dovuta precisione e chiarezza, la risposta al fondamentale interrogativo del presente articolo.

1) « *Stato di natura pura* » (II Sent. d. 31, q. 1, a. 2 ad 3.). Nella sua portata filosofica il predetto « stato » vuol significare la natura umana sia in funzione dei suoi elementi costitutivi che, nel caso nostro, costituirebbe l'essenza stessa dell'uomo, come sinolo di corpo e di anima (animal-rationale), sia l'implicazione di quegli altri elementi o requisiti promananti dall'essenza, o natu-

(5) Prop. 21: Denzinger n. 1021; prop. 26: Denzinger n. 1026; prop. 55: Denzinger n. 1055; prop. 79: Denzinger n. 1079; prop. 35: Denzinger n. 1385.

ralmente ad essa dovuti. In questo caso l'uomo, costituito nello « stato di natura pura », sarebbe stato creato senza peccato, senza la grazia santificante, senza le virtù infuse, senza gli aiuti d'ordine soprannaturale, appunto perchè non postulati dai principi che intrinsecamente lo costituiscono, non essendogli dovuti nè in funzione del corpo (della materia), nè in funzione dell'anima (ossia della forma); materia e forma che esauriscono l'essenzialità costituzionale dell'essere umano come d'ogni altro ente corporeo.

Sarebbe stato, peraltro, soggetto alla fame ed alla sete cruciante, alla concupiscenza e alla irascibilità; avrebbe avuto per suo ultimo fine obiettivo Dio in quanto autore dell'ordine naturale, e la sua felicità sarebbe consistita nell'unione con Dio attraverso la conoscenza naturale astrattiva delle perfezioni divine naturalmente conoscibili dalle creature, soavemente e costantemente aderendo a Lui attraverso l'amore. Per la realizzazione d'un tale fine, o felicità naturale — attuantesi mediante l'osservanza della legge naturale e la vittoria sulla concupiscenza ribelle — gli sarebbero stati concessi corrispondenti e adeguati aiuti naturali; anche se non efficaci a tutti i singoli individui, ma solo ad una parte di essi.

2) « *Stato di natura integra* » (S. Theol. I, q. 97, a. 1, c.: a. 3, ad 2; I II, q. 91, a. 1). Il predetto « stato » sarebbe consistito nella perfetta soggezione del corpo all'anima, e dell'appetito sensitivo alla ragione; l'uomo sarebbe stato immune dall'ignoranza, dalla concupiscenza, dalle passioni alteranti e dalla morte. Tale « integrità » sarebbe stata evidentemente un dono consistente in uno speciale « vigore » per il quale l'uomo avrebbe esercitato tale dominio sul suo corpo e sull'appetito sensitivo che nulla di disordinato gli sarebbe potuto accadere contro il suo volere. Contro poi il pericolo d'invecchiare era concesso all'uomo l'uso del « legno della vita » il cui effetto sarebbe stato quello di preservare la vita vegetativa umana da tale decadimento o invecchiamento.

Tale dono d'integrità avrebbe perfezionato la natura dal punto di vista puramente naturale, senza, cioè, elevarlo all'ordine divino, nè avrebbe costituito l'uomo figlio adottivo di Dio, partecipe della divina natura, coerede del regno celeste, privilegi ed effetti questi che si devono unicamente alla « Grazia santificante ».

3) « *Stato d'innocenza o di giustizia originale* » (S. Theol. I, q. 100, a. 1, c. e ad 2.; I II, q. 81, aa. 1. 2. 3.).

È questo lo « stato » di fatto in cui fu costituito l'uomo; comportò fin dall'inizio la perfetta soggezione della ragione a Dio, della parte sensitiva alla razionale, del corpo all'anima; importò le virtù infuse, sia teologali che morali, nonchè i doni dello Spirito Santo e le grazie attuali, quali sequele della grazia santificante. Tale stato coinvolgeva insieme lo « stato d'integrità » e per conseguenza l'immunità dalla fame e dalla sete cruciante, dalla tristezza, dai dolori, dalle convulse passioni, dalle malattie e dalla morte. Adamo, in quanto capo del genere umano, ebbe la pienezza della scienza di tutte le cose naturali e soprannaturali.

4) « *Stato di natura decaduta* » (De effectibus peccati originali, S. Theol. I II, q. 85).

Tale stato è la diretta conseguenza del peccato originale per il quale l'uomo, o la natura umana, fu privata della grazia santificante, delle virtù annesse, dei doni, propri della « giustizia originale »; venne meno, inoltre, il dono d'integrità e, per conseguenza, della impassibilità, dell'immortalità. Di più: non solo fu spogliata di tutti codesti doni gratuiti, per quanto restò profondamente lesa e minorata persino nei suoi poteri naturali, riportando le così dette quattro ferite: l'ignoranza nell'intelletto, la malizia nella volontà, la concupiscenza nell'appetito concupiscibile, e la debolezza in quello irascibile.

5) « *Stato di natura restaurata e redenta* » (S. Theol. I, q. 109; III, q. 49, a. 5, ad 1; q. 69, a. 3).

Tale stato essendo, in certo qual modo, connesso con quello originale ha dei punti di contatto e dei punti differenziali con quello.

Convieni, infatti, con lo stato d'innocenza avendo di comune l'elevazione all'ordine divino, a Dio cioè come suo ultimo fine soprannaturale, e la grazia santificante che è sostanzialmente la stessa, in quanto opera gli stessi effetti primari: rendere l'uomo partecipe della divina natura, figlio adottivo di Dio, coerede del regno e capace di meritare la vita eterna.

Si differenzia, invece, dallo « stato d'innocenza »: a) perchè la grazia della giustizia originale importa insieme il dono d'integrità, effetto che non ha la grazia redentrice; b) in quanto lo



stato di giustizia originale ha per suo autore Dio elevante (*gratia Dei*), laddove lo stato di riparazione ha per autore Dio redentore (*gratia Christi*); c) perchè la grazia originale direttamente riguarda la natura e indirettamente la persona, mentre la redentiva è data in funzione della persona da risanare e indirettamente alla natura.

Nello stato presente mentre là « Redenzione » è perfettissima, sovrabbondante ed infinita per i meriti di Cristo, la « riparazione » — finchè si vive quaggiù — resta imperfetta perchè l'uomo è rimasto soggetto alle conseguenze del peccato, cioè alle quattro ferite o stimmate, e in più resta soggetto ai dolori ed alla morte.

Tuttavia, l'uomo nel presente stato di riparazione ha a sua disposizione abbondanti mezzi di salvazione: la dottrina e l'esempio della vita di Cristo; i Sacramenti istituiti da Cristo; la Chiesa col suo infallibile magistero e l'esempio dei Santi.

### 3) LA CHIARIFICAZIONE DI ALCUNI CONCETTI.

Oltre ai presupposti accennati circa il pensiero del Magistero ecclesiastico e della tradizione teologica, penso che per una retta e chiara comprensione del procedimento dialettico « filosofico-teologico » che dovrà condurci alla soluzione del quesito propostoci, sia necessario richiamare l'attenzione sui concetti: di « natura », « naturale », soprannaturale », nonchè sul concetto e, quindi, sull'essenza filosofica di « stato ».

S. Tommaso, *S. Theol.* I, q. 29, a. 1, ad 4, scrive: « Innanzi tutto questo nome « natura » è stato scelto per significare: a) la *generazione dei viventi* che vien detta natività, nascita. In seguito il nome « natura » è stato dato b) al *principio* di tale generazione; e poichè il principio generativo è qualche cosa di intrinseco ai viventi, c) il nome di natura ebbe il significato di qualsiasi principio intrinseco di movimento, nel senso che la natura in ogni ente costituisce il principio radicale delle operazioni e delle reattività che di per sè le convengono, onde si dice che la natura del fuoco è bruciare, l'uomo per natura sua desidera conoscere, ecc.; d) tale principio, inoltre, è tanto la *forma* quanto la *materia*, per cui la natura talvolta vien detta forma, talvolta materia (e in questo senso si dice che la natura « totale » dell'uomo consta di due nature « parziali », della materia e della forma). e) E poichè il fine della generazione è la riproduzione della « specie » o « essenza » quale è data ed espressa dalla definizione, ne segue

che tale « *essenza* » è detta anche essa « *natura* ». Tale è, infatti, la definizione che ne dà Boezio nel libro « *de duabus naturis* » dicendo: « la natura è la differenza specifica informante ogni realtà o "ente" che completa la definizione della specie. In tal modo parliamo della natura in quanto, cioè, significa l'essenza, ossia, la quiddità specifica d'un essere » (6). I quali significati del nome « *natura* » si riducono — come nota il Garrigou-Lagrange — ad uno che tutti li contiene: La natura in ogni ente non è altro che la sua *essenza* come principio radicale delle operazioni e delle recettività che di per sè le convengono.

Dal concetto di « *natura* » scaturisce l'aggettivo « *naturale* » che, secondo l'Aquinate, significa « ciò che conviene ad un essere secondo la sua propria natura » (7).

Come quindi, il nome « *natura* », così l'aggettivo « *naturale* » ha una certa ampiezza, cioè a dire, comprende ed esprime:

- a) i costitutivi della natura o *essenza*,
- b) le energie o le facoltà promananti dall'*essenza*,
- c) le passività o recettività relativamente ad agenti naturali,
- d) le esigenze in funzione del tutto o di una determinata parte dell'*essere*,
- e) il merito naturale risultante da una legittima azione.

Nè si pensi che tale analisi sia qualche cosa di arbitrario: se, infatti, è vero che la realtà non si spiega che in funzione delle quattro cause — dato che il filosofare è, per l'appunto, la ricerca delle cause intrinseche ed estrinseche del reale — la su riferita analisi è tale in riferimento alle quattro cause. Per es.: il corpo è in funzione della causa (o principio) materiale, mentre l'anima razionale è in funzione della causa (o principio) formale, ed entrambi sono i principi intrinseci costitutivi della natura o *essenza* umana, le energie, ossia, le facoltà come l'intelletto, la volontà e le rispettive attività sono intelligibili in funzione della forma (dell'anima) dalla quale direttamente e immediatamente promanano; le recettività o passività della natura per rispetto ad agenti naturali si intendono in funzione della causa materiale; l'esigenza, ad es., della causa seconda, o creata, ad essere mossa dalla Causa prima in vista del proprio fine, è in funzione della causa efficiente

(6) S. THOMAS: *S. Theol.* I II, q. 10, a. 1; ITEM, in V. *Metaphys.* lect. 5; in II *Phys.* C. 1. Lect. 1, 2, 3, q. 2, a. 1.

(7) S. THOMAS: *S. Theol.*: I II, q. 10, a. 1.

e finale; il merito naturale scaturente da un'azione onesta, posta legittimamente da una persona, è similmente in funzione della causalità efficiente e finale, onde il premio a tale azione è naturalmente dovuto.

Il concetto di « *soprannaturale* » è, in certo senso, relativo-negativo (quoad modum concipiendi), ed insieme assoluto-trascendente (quoad rem conceptam): è relativo-negativo in quanto che la nostra mente, per farsene un concetto, prende le mosse da ciò che è « natura » o « naturale » come dal termine a *quo*, per comprendere ciò che *non* è (momento negativo); è, peraltro, positiva-trascendente appunto perchè, in senso assoluto « *scandit* », perchè è « al di sopra », « al di là » della « natura » e del « naturale », in funzione del « divino » come termine *ad quem*.

Per conseguenza il « *soprannaturale* », secondo la sua stessa originaria etimologia, « *super naturale* » dice superamento assoluto, eccesso trascendente su tutto ciò che sa di natura e di « naturale », non soltanto riguardo a questa o a quella natura in particolare, ma universalmente presa, al di sopra, cioè, dell'universa (totius) natura in tutta la sua totalitaria accezione.

Talchè il concetto definitorio del « *soprannaturale* » sarebbe, secondo S. Tommaso, « ciò che trascende (in maniera assoluta) la proporzione di tutta la natura creata e creabile, anche il conoscimento e il desiderio » (8).

Se quindi, il « *soprannaturale* » consiste nell'assoluto superamento di tutto ciò che, in un modo o un altro, è « natura » o « naturale », significa che esso trascende la natura sia in funzione della causa intrinseca (formale), sia delle cause estrinseche (efficiente e finale). Il che vuol dire che la trascendenza del « *soprannaturale* » sul « naturale » è tale in tutta la sua ampiezza:

a) sia che per natura s'intenda « l'intima costituzione del reale » (secundum substantiam rei, *S. Theol.* I II, q. 1, a. 2, c.);

b) sia che s'intenda « come soggetto avente la natura, o come sequela di essa » (ut habens naturam vel consequens eam, 4 *sent.* D. 43, a. 1, q. 3, c; *De Malo* q. 5, a. 5, c.);

c) sia che s'intenda « come ciò che promana dalla natura come da un principio attivo, ovvero in quanto nella natura vi si trovi un'inclinazione a ricevere un qualche cosa dall'esteriore »

(8) S. Thom.: *S. Theol.* I II, q. 114, a. 2.: Vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit et cognitionem et desiderium eius. ITEM: *ibid.* q. 112, a. 1. c.; Concetto che si raccoglie da tutta la dottrina circa la visione beatifica, circa la grazia, le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo, ecc.



(uno modo quia est a natura ut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni; alio modo secundum principium passivum quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendam actionem a principio exteriori sicut motus coeli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem coelestis corporis ad talem motum, *S. Theol.* I II, q. 6, a. 5, ad 2.);

d) sia che s'intenda per naturale « ciò che è causato dai principi essenziali della natura, o perchè lo si possiede sin dalla nascita » (et quod est ex principiis essentialibus rei, sicut igni est naturale sursum ferri, et quod habetur a nativitate... sicut dicitur naturalis utraque gratia (la grazia dell'unione ipostatica e quella abituale) in Christo in quantum eam a nativitate habuit, *S. Theol.* III q. 2, a. 12, c.; q. 34, a. 3, ad 2.);

e) sia che s'intenda « per naturale ciò che è conveniente alla specie, come l'essere risibile si dice dell'uomo, oppure perchè conveniente alla natura dell'individuo, come l'ammalare o il risanare; ed entrambi questi modi si rifondono o del tutto nella natura, come quando uno risana da sè, il che è solo opera della natura, oppure quando la sanazione si deve parte alla natura e parte ad una causa estrinseca, come quando si fa uso della medicina che insieme alla natura attua la sanità (*S. Theol.* I II, q. 51, a. 1, c.);

f) sia che s'intenda « come conseguente la forma, o come conseguente la materia » (*S. Theol.* I II, q. 10, a. 1, ad 2.); « in quanto la natura inclina a qualche cosa mediante la cognizione o senza di questa » (*S. Theol.* I II, q. 41, a. 3, c.);

g) sia che finalmente per naturale si voglia intendere « ciò che è quasi propagato con la natura, come la giustizia originale — se l'uomo non avesse peccato — e come il peccato originale », che difatti si è propagato con la natura (*S. Theol.* I, q. 100, a. 1, c. ad 3; I II q. 81, a. 2, c.).

*Il concetto di « stato ».* Lo « stato » nella sua accezione propria — secondo l'Aquinate — importa ed esprime « un modo speciale d'essere (o una differenza di posizione) conveniente alla natura del soggetto con una certa immobilità » (9).

Definizione che l'Aquinate giustifica attraverso la seguente analisi inquisitiva: parte dal significato nominale, etimologico, procedendo alla ricerca degli elementi costitutivi del concetto di

(9) *S. Theol.* II II, q. 183, a. 1. c. e ad 3.

« stato ». Descrive, infatti, la posizione « eretta » dell'uomo, a lui naturale, in quanto l'uomo ha necessariamente il capo rivolto verso l'alto, laddove i piedi poggiano a terra, mentre le altre membra intermedie sono disposte in modo conveniente tra i due estremi. Ciò non s'addice, soggiunge, se l'uomo è giacente o seduto o incurvato, ma solo se si trova in posizione « eretta ». Quindi lo « status » etimologicamente viene da « stare in piedi », stare ritto su se stesso; non basta però « l'essere in piedi » giacchè se l'uomo si muove non « sta » ma cammina; viceversa « sta » quando, non solo è *in piedi*, ma in quanto è *fermo*, « quando quiescit » (ibid).

Nella risposta alla prima obiezione chiarisce ancora tale elemento scrivendo: « Lo stare ritto — in quanto tale — non entra nel concetto di « stato » ma solo in quanto è connaturale all'uomo e in funzione della quiete o immobilità » (10), così come nella risposta ad 2<sup>m</sup>, nota che neppure l'immobilità basta per sè sola alla ragion d'essere di « stato », giacchè anche colui che siede o che è supino si trova in una condizione di quiete, o d'immobilità e tuttavia non si dice che « sta ». Per conseguenza, ad 3<sup>m</sup>, il concetto di « stato » oltre all'immobilità postula una disposizione di per sè conveniente alla persona (o alla natura) in cui si attua.

Ecco perchè i tomisti sulla scorta di tanto Maestro definiscono lo « stato » « una disposizione conveniente all'uomo in modo permanente, ossia, con una certa immobilità ». Dalla quale definizione risulta evidente che la *immobilità* è l'elemento formale rispetto alla *condizione conveniente*, che ne è l'elemento materiale, e quindi sta in funzione di differenza specifica al correlativo genere. Per convincersene basterà notare il procedimento della dialettica tradizionale circa la convertibilità dei termini di una definizione. Se, per es., di fronte alla classica definizione dell'uomo « animale ragionevole » volessi sapere qual'è l'elemento materiale o generico (*genus definitionis*) e, quale l'elemento formale o differenza specifica, mi basterebbe invertire i termini della definizione data, in tutta la loro universalità: ogni essere ragionevole è animale — affermazione verissima — mentre non sarebbe altrettanto vera la reciproca, nella sua inversione universale: ogni animale è essere ragionevole, bensì solo se preso nella sua accezione particolare: c'è *un* animale (*aliquid animal*) che è ragionevole, cioè,

(10) *Ibid.*, ad 1.: Rectitudo in quantum huiusmodi, non pertinet ad rationem status, sed solum in quantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete... Nec homines stare dicuntur, quantuncunque sint recti, nisi quiescant.

l'uomo. Dal che se ne deduce che nella definizione dell'uomo l'«animale» sta come genere (parte materiale, perfettibile, potenziale) e il «razionale» sta in funzione di differenza specifica (elemento formale, perfettivo, atto), vale a dire: l'animale solo se assunto nell'orbita della ragionevolezza o razionalità diventa elemento costitutivo dell'uomo, essere razionale. Il concetto superiore «razionale» spiega il concetto inferiore; il soggetto funziona da materia d'attribuzione, il predicato funziona da forma, da atto.

Applichiamo detto processo alla definizione di «stato» che, come si è detto, è una disposizione conveniente all'uomo in modo permanente, o immobile. Se, invertendo i termini, dico: «ogni modo d'essere permanente ed immobile importa di suo una disposizione conveniente (ad un soggetto)» l'affermazione è ineccepibile; se, invece, dico: «ogni modo d'essere conveniente (ad un soggetto) implica di per sè un modo d'essere permanente ed immobile» è una affermazione falsa, perchè ci possono essere modi convenienti ad un soggetto, ma transitori; quando dormo nel mio letto mi trovo in una disposizione conveniente, ma non per questo mi trovo costituito in uno «stato», appunto perchè non è permanente ed immobile. Ne segue, quindi, che la «permanenza o la immobilità» è in ragione di differenza specifica, di forma, di perfettivo rispetto alla «disposizione conveniente» che ne è il genere o l'elemento materiale e perfettibile (11).

Va notato, inoltre, che tale concetto di «stato» è un concetto metafisico ed analogo. S. Tommaso enumera molte specie di «stato»: Lo stato della natura o dell'uomo sia secondo il corpo, sia secondo l'anima; sia fisico (unionis vel separationis) (12), sia morale o spirituale (degli incipienti, dei proficienti, dei perfetti) (13); sia del Vecchio Testamento, sia del Nuovo, sia della Patria (14); sia della natura pura, sia della giustizia originale, sia della decadenza (15), in tutti i quali si salva, secondo una debita proporzione o proporzionalità, l'essenza dello «stato» quale sopra si è determinato ed espresso nel suo concetto logico-metafisico. Per es.: Il corpo umano sta alla sua disposizione conveniente ed im-

(11) S. THOM.: *VII Metaphys.*, n. 1463 Cathala. Marietti Ed.: «Et inde est quod genus (in definitione) sumitur e materia, differentia a forma, species autem (ipsa definitio) a forma et a materia». *Item*, nn. 1610, 62, 63; *S. Theol.* I, q. 85, a. 3, ad 1.

(12) S. THOM.: *S. Theol.* I, q. 94, a. 2, c.

(13) S. THOM.: *S. Theol.* II II, q. 24, a. 9, c.; q. 183, a. 4, c.

(14) S. THOM.: *S. Theol.* I II, q. 101, a. 2, c.; q. 103, a. 3, c.; q. 106, a. 4, ad 1.; III, q. 53, a. 2, c.

(15) S. THOM.: 2 *Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, ad 3.; b) *S. Theol.*: I, q. 94, a. 2, c.; I II, q. 14, a. 2, c.; q. 109, a. 2, 8. c.



mobile « come » l'anima « sta » alla sua propria disposizione conveniente ed immobile. L'uomo nell'Antico Testamento « sta » alla sua disposizione conveniente ed immobile « come » l'uomo nel Nuovo Testamento « sta » alla sua propria, e « come » il Santo, nello stato di gloria « sta » alla sua; vale a dire: il modo d'essere conveniente ed immobile all'uomo in questi tre *stati* distinti e diversi — stato di Legge, di Grazia, di Gloria — si attua secondo « una certa unità di proporzione nella diversità assoluta dei rapporti »: *secundum quid idem, et simpliciter diversus*.

#### 4. LA DISCUSSIONE DEL PROBLEMA.

##### A) *I termini del problema.*

L'Ottaviano, quanto all'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale, consistente nella visione intuitiva di Dio, distingue una duplice questione: una di fatto e una di diritto. Alla prima risponde categoricamente: L'uomo o creatura razionale si eleva a Dio solo se Dio lo eleva sino a Lui; sulla strada che conduce alla visione o possesso di Dio l'uomo con le sue forze o capacità non può fare sia pure il più piccolo passo ». Ecco la questione di fatto « cioè l'elevazione di fatto o reale dell'uomo a Dio; perchè l'uomo possa di fatto, in questa o nella vita futura, elevarsi alla visione o possesso di Dio, deve essere Dio stesso ad elevarlo, dal suo primo volgersi a Lui sino alla fine del possesso di elevazione » (p. 40).

Alla seconda questione risponde non meno categoricamente: « In linea di diritto, invece, come stanno le cose? Avrebbe potuto Dio creare l'uomo o creatura razionale senza elevarlo di fatto sino a Lui, senza ordinarlo, chiamarlo a Lui? Appare chiaro — prosegue l'A. — che per evitare di ordinare di fatto l'uomo sino a Lui, e quindi per evitare di ordinarlo e chiamarlo in linea di diritto a Lui, Dio non avrebbe avuto altra via che questa: nascondere all'uomo la Sua esistenza, cioè tenerlo nell'ignoranza che un Dio o Ente infinito, creatore di tutti gli enti finiti, esiste » (ibid). « Se perciò Dio lo creò ente razionale, *hoc ipso facto* additò in linea di diritto all'uomo Se stesso come oggetto della sua felicità, cioè ordinò e chiamò in linea di diritto l'uomo a Lui stesso. Il che può esprimersi con questa frase: *creando l'uomo, Dio in linea di diritto lo ordinò e chiamò alla visione o possesso della sua essenza* » (p. 41).

Segnalata la quale distinzione di diritto e di fatto, l'Ottaviano pone il problema in questi termini: « La conclusione del secondo punto si trova in contrasto con la conclusione del primo punto? Cioè il fatto che Dio ordinò e chiamò in linea di diritto l'uomo a Lui implica violazione della gratuità dell'ordine soprannaturale, cioè suppone che l'uomo abbia di fatto la forza o la capacità di elevarsi fino a Dio? ». « Nient'affatto » risponde (ibid).

Prima di vagliare le sue ragioni che vorrebbero dimostrare la validità della risposta negativa all'impostazione del problema, quale è stato proposto dall'A., sento il dovere di notare quanto segue. Se fosse vero — come si esprime l'Ottaviano — che « creando l'uomo Dio *in linea di diritto* lo ordinò e chiamò alla visione e possesso della sua essenza » significherebbe, come del resto risulta chiaramente dalle parole dell'A. dinanzi riportate, che Dio creando l'uomo — essere razionale — non poteva non elevarlo alla visione soprannaturale della sua essenza divina. Se tale è il pensiero dell'Ottaviano, cotesta sarebbe già di per sè una pregiudiziale erronea; perchè, se « *de jure* » Dio *non* poteva *non* elevare l'uomo — dato che per un'intima esigenza della dialettica, due negazioni affermano — ne seguirebbe che Dio *doveva* elevarlo, e, per ciò stesso, l'elevazione all'ordine soprannaturale sarebbe stata *debita* « *de jure* », nullificandosi, in tal modo, la gratuità di tutto l'ordine soprannaturale.

Se, infatti, è dovuto « *de jure* » il *più* (l'elevazione, cioè, alla visione divina) maggiormente sarebbe dovuto il *meno*, vale a dire, i mezzi per raggiungerla, realizzarla; non già nel senso che l'uomo potesse ottenerla coi suoi propri mezzi, con le sue forze naturali, ma nel senso che Dio *gli dovrebbe*, di fatto, tutte le sue grazie e i suoi aiuti soprannaturali, in quanto esigiti dalla natura razionale dell'uomo che *non* poteva *non* essere elevato a quello. Il debito « *de facto* » segue, in altri termini, necessariamente il debito « *de jure* »: ciò che *non* può *non* essere « *de jure* » deve essere *de facto*; l'uomo, ad es., non può non essere che razionale « *de jure* », e Dio non poteva, non può, non potrà mai « *de facto* » crearlo non razionale, volendolo, cioè, creare non poteva che crearlo essere ragionevole.

Inoltre, posto il principio dell'Ottaviano che Dio creando l'uomo non poteva non ordinarlo alla visione beatifica di Sè stesso, della sua essenza, ne verrebbe che Dio non avrebbe potuto creare l'uomo, quale essere razionale, lasciandolo nello « stato di

pura natura » di cui si è ragionato sopra. Ora, lo stato di pura natura, sebbene di fatto non sia esistito in Adamo, tuttavia — secondo la Teologia classica, tradizionale — non solo non ripugna in sè, ma Dio avrebbe potuto « *toto jure* » realizzarlo senza ledere in nulla nè le sue infinite perfezioni di sapienza e di bontà, nè i diritti e le esigenze puramente razionali dell'uomo. Infatti, la Bontà e la Sapienza divina non è tenuta a conferire all'uomo più di quello che la sua natura esige in forza dei suoi stessi principi costitutivi, sia dal punto di vista fisico che morale. Per conseguenza, nello stato di natura pura (non elevato), all'uomo non sarebbe mancato nulla innanzi tutto quanto all'ordine fisico: egli sarebbe stato un essere completo e perfetto, avente anima e corpo con tutti i poteri sensitivi, intellettivi, appetitivi; completo nell'ordine etico, giacchè avrebbe avuto il pieno esercizio della sua libertà, il suo fine ed i mezzi adatti alla realizzazione di esso. Suo fine prossimo sarebbe stato il bene onesto, e suo fine ultimo Dio in quanto autore della natura; per conseguire il quale fine, cui sarebbero ordinati i suoi atti moralmente buoni, avrebbe avuti gli aiuti divini d'ordine naturale, come analogamente fa Dio nel presente stato di elevazione e di redenzione dando all'uomo i mezzi proporzionati di grazia e di doni in funzione della visione beatifica. In breve: l'uomo, in quanto uomo, come ogni altro essere creato, non può esigere se non ciò che gli compete secondo la costituzione del suo essere e nell'ordine proprio del suo essere.

Ora, da quanto si è detto sopra, il soprannaturale (come l'elevazione alla visione beatifica, la grazia ecc.) è al di sopra e al di fuori; al di là della natura: a) come essenza, b) come principio di attività, c) di recettività o passività naturale, d) di esigenza, nonchè e) di merito; per conseguenza nulla di tutto questo è dovuto all'uomo in quanto uomo, nel quale non resta che la disposizione o potenza obbedienziale, la non ripugnanza ad essere elevato all'ordine essenzialmente divino, assolutamente, infinitamente trascendente.

Il pensiero dell'Aquinate è esplicito anche su questo punto: « Dio sin dall'inizio, quando ha creato l'uomo, avrebbe potuto formare anche un altro uomo dal limo della terra e lasciarlo nella condizione della sua natura, vale a dire, mortale e passibile, soggetto alla lotta dei sensi contro la ragione; ed in questo non avrebbe derogato in nulla, o per nulla, la umana natura, giacchè



tutto questo gli proviene dai principi della natura medesima » (16).

Rifacciamoci, inoltre, al fatto e al valore della condanna da parte della Chiesa al pensiero di Baio. Una delle regole fondamentali dell'ermeneutica teologica è questa: La verità d'una proposizione condannata (formaliter) dal magistero ecclesiastico sta nella sua contraddittoria o contraria formalmente presa ed espressa. La logica della filosofia perenne, a sua volta, c'insegna che per avere la contraddittoria occorre preporre al soggetto d'una proposizione l'avverbio monosillabico « non » il quale nega tutto ciò che gli vien dopo; ciò vuol dire che se la proposizione è affermativa ed universale la rende negativa e particolare, nega, cioè, la « forma » e la « quantità », ossia, l'estensione, per es.: « Vi sono professionisti probi » = proposizione particolare affermativa; se invece dico: « non vi sono professionisti probi » avrò negato universalmente la probità di tutti i professionisti, e, quindi, equivale a questa: « nessun professionista è probo », che è la contraddittoria della prima, negandone la « forma » e l'estensione.

Per averè, invece, la proposizione contraria, l'avverbio « non » va posto dopo il soggetto che resta invariato, mentre si muta la forma, da affermativa diventa negativa, o viceversa a secondo i casi. Per es., se dico: « I magistrati sono i vindici della legge », ho una proposizione universale affermativa; se invece dico: « I magistrati *non* sono vindici della legge », con questa seconda proposizione, lasciando intatto il soggetto nella sua universalità, ho mutato l'affermativa in negativa, costruendo la sua contraria = universale negativa.

Prendiamo ora la proposizione 21<sup>a</sup> di Baio, condannata da Pio V: « La sublimazione e la esaltazione della natura umana al consorzio della divina natura (soggetto) *fu dovuta* all'integrità della prima condizione »; collochiamo l'avverbio negativo 'non' dopo il soggetto ed avremo la sua contraria, cioè a dire, « la sublimazione ecc. *non* fu dovuta; quindi se *non dovuta*, significa che fu gratuita ». E poichè Baio soggiunge: « Onde (tale elevazione) è naturale » mettiamoci il 'non' ed avremo anche qui la contraria che sarebbe questa: « Onde (tale elevazione) *non* è naturale »; e siccome insiste altresì con la seguente espressione negativa « e

(16) S. THOM.: *In 2. Sent.*, et 31 a. 1, a. 2 ad 3.: « Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione suae naturae relinqueret, scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur quia hoc ex principis naturae consequitur ».

non già soprannaturale » anche a questa premettendo la negazione alla negazione « *non non già soprannaturale* » avremo la sua contraria (ed in certo senso contraddittoria) cioè la sua affermativa, perchè *due* negazioni afficienti lo stesso predicato affermano: *non*, non è soprannaturale equivale = è soprannaturale.

Proposizione 26<sup>a</sup>: « L'integrità della prima creazione non fu indebita esaltazione della natura umana, ma una sua condizione naturale ». Posponiamo la negazione « *non* » al soggetto: l'integrità della prima creazione « *non* » non fu indebita... ed avremo la contraria positiva in forza delle due negazioni che affermano: *non non fu* = fu indebita, dunque gratuita.

Proposizione 55<sup>a</sup>: « Dio non avrebbe potuto sin dall'inizio creare l'uomo quale presentemente nasce ». Si preponga la negazione alla negazione e si ha l'affermativa: Dio *non non* avrebbe potuto = « Dio avrebbe potuto sin dall'inizio creare l'uomo quale presentemente nasce », cioè, senza la grazia e senza peccato, vale a dire nello « stato di pura natura ».

Proposizione 29<sup>a</sup>: « È falsa la sentenza di quei dottori che ritengono che l'uomo poteva essere creato e costituito da Dio senza la giustizia originale ». Premessa la negazione si ha: *non* è falsa la sentenza di quei dottori ecc., per conseguenza se non è falsa, è *vera*, perchè tra due termini che in funzione della forma « *est vel non est* » sono contraddittori, non si dà terzo.

Clemente XI condannava la 35<sup>a</sup> proposizione di Quesnell: « La grazia di Adamo è conseguenza della creazione ed *era dovuta* alla natura sana ed integra ». Si posponga la negazione *non* al dato soggetto e si ha la contraria negazione: « La grazia di Adamo *non* è conseguenza della creazione, e *non* era dovuta alla natura sana e integra ». Se, quindi, tale grazia *non* è grazia della creazione significa che Adamo poteva essere creato senza *tale grazia*; e se non era dovuta alla natura sana e integra vuol dire che, non solo era stata gratuita, ma che Adamo poteva essere creato nello « stato » di natura sana e integra senza la grazia rilevante e santificante.

#### B) Argomentazioni e risposte.

Messa nella dovuta luce la dottrina cattolica, nonchè della teologia classica che, cioè, Dio avrebbe potuto creare l'uomo perfetto nella sua natura, o anche nello stato di integrità naturale

senza elevarlo all'ordine soprannaturale della grazia e della gloria, esaminiamo le argomentazioni del Prof. Ottaviano.

« Appare chiaro — scrive l'A. — che per elevare di fatto l'uomo (previo il suo consenso) sino a Lui, e quindi per evitare l'ordinarlo e chiamarlo in *linea di diritto*, Dio non avrebbe avuto *altra* via (sono io che sottolineo) che questa: nascondere all'uomo la Sua esistenza, cioè tenerlo nell'ignoranza che un Dio o Ente infinito, creatore di tutti gli enti finiti, esiste. Infatti è ovvio che qualora l'uomo riesca a dimostrare con la sua ragione nella sede metafisica che un Ente infinito esiste e che è il suo Creatore, questa proposizione trasportata nel terreno etico ponga alla sua mente questa domanda: È forse Dio l'oggetto della felicità a cui il mio cuore aspira, e nella cui ricerca si esaurisce l'intero compito dell'etica come disciplina filosofica »? (p. 40).

La risposta, dopo quanto si è venuto spiegando, è intuitiva: dato che secondo la Chiesa e la Teologia, l'elevazione soprannaturale dell'uomo a Dio in *linea di diritto* è « de jure » assolutamente gratuita... l'uomo, non elevato, in quanto essere razionale, non le sue proprie forze e possibilità, sarebbe pervenuto alla conoscenza astrattiva dell'esistenza di Dio, dei suoi attributi naturali *aposterioristicamente* — quale oggi noi l'abbiamo — attraverso, cioè, gli effetti visibili della creazione; Dio, come Autore della Natura, sarebbe stato il suo ultimo *fine naturale*, nella cui contemplazione razionale e nel cui amore naturale sarebbe consistita la sua perfetta felicità *naturale*, giacchè Dio, prima assoluta causa efficiente dell'universo ed ultimo fine naturale conoscibile e diligibile, avrebbe costituito il culmine naturale della speculazione metafisica e della tendenza ad attività pratica dell'Etica filosofica.

Quanto poi ai testi riportati dalla Somma dell'Aquinate, facciamo osservare che quei testi valgono in pieno, ma dal punto di vista nel quale si è posto l'Angelico, posizione, molto diversa da quella dell'illustre Professore. S. Tommaso nella « Somma » — come già Agostino nel « De Civitate » — non fa « filosofia » pura, ma « teologia », la quale è al di sopra di ogni metafisica, pur servendosi della metafisica; la teologia, quindi; essendo la « sapienza delle cose o realtà divine » 'sapientia divinarum', ha, come insegna il Consilio Vaticano, un procedimento certamente razionale ma « *fide illustrato* », ossia, « *ratio manuducta fide* », appunto perchè la teologia muove dai principi rivelati. Ond'è che l'argomento



dell'Aquinate (e lo stesso si dica di S. Agostino) addotto dallo Ottaviano, è razionale-apologetico, quindi, filosofico-teologico; si articola alla luce della « Rivelazione », muove, cioè, dal presupposto *dogma* dell'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale in funzione della visione quidditativa e beatifica di Dio.

La questione 3<sup>a</sup> della I II della 'Somma' suppone e si fonda nella q. 12<sup>a</sup> della I<sup>a</sup> parte dove appunto si discorre della visione beatifica, specialmente gli articoli 1. 4. 12. 13.

Per quanto riguarda il desiderio così detto « naturale » di conoscere la divina essenza non possiamo discuterlo presentemente perchè avrebbe bisogno di un'ampia esposizione storico-teoretica secondo lo spirito del tomismo. Peraltro, si tenga presente: Il principio dell'argomentazione, assunto dall'Aquinate, che, cioè, dalla « cognizione degli effetti sorge spontaneo il desiderio di conoscere la causa in sé » è un principio, senza dubbio, di valore universale che, applicato a Dio, di *suo* non significa che il desiderio — elicitato inefficace e condizionato — (se ciò fosse possibile) di conoscere Dio in sé come prima causa, primo assoluto di tutto l'universo; e solo, per mera coincidenza di fatto, si troverebbe orientato alla visione quidditativa di Dio che sarebbe 'de facto' — materialiter vel obiective — la visione beatificante.

Ma c'è un altro interrogativo dell'Ottaviano cui bisogna rispondere: Per ciò stesso che « Dio ordinò e chiamò in linea di diritto l'uomo a Lui implica violazione dell'ordine soprannaturale? suppone, cioè, che l'uomo abbia di *fatto* le forze d'elevarsi a Dio? ».

La risposta a tale interrogativo l'abbiamo delineata più sopra in modo radicale: non solo l'uomo non ha « di fatto la forza e la capacità di elevarsi fino a Dio e che — come ben dice l'Ottaviano — tutto deve attendere da Dio (in linea di fatto) persino l'iniziativa del suo rivolgersi con la volontà a Lui e vederlo »... ma, per noi, ciò va detto altresì in linea di diritto (de jure); l'uomo in forza della sua natura razionale, non può fondare in sé l'elevazione all'ordine soprannaturale nel senso d'una qualsiasi connaturale disposizione a quello; tale elevazione per l'uomo non costituisce un « jus », un « diritto » (in senso proprio), ma una grazia essenzialmente gratuita; non è una « esigenza » ad essa elevazione, ma una semplice convenienza, una certa disposizione passivamente obbedienziale per rispetto a Dio, primo principio e fine ultimo dell'ordine soprannaturale e divino.

Parimenti, quando l'Ottaviano scrive a p. 42 che la tesi « Bea-

titudo hominis est in visione divinae essentiae », ossia, che l'uomo è ordinato alla visione dell'essenza divina (I II, q. 3, a. 8), non è per S. Tommaso in contrasto (con l'altra) « homo non potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia (I II, q. 5, a. 5) », ciò è vero, ma non perchè « quella (la prima) è questione di diritto e questa (la seconda) è questione di « fatto », ma perchè la una e l'altra — come si disse dianzi — si muovono nell'ambito gratuito dell'ordine soprannaturale, cui Dio, per sua sola liberalità, ha voluto elevare l'umana natura.

Quella, infine, che l'Ottaviano chiama « dimostrazione razionale dell'ordinazione dell'uomo alla visione beatifica, e, quindi, dell'esistenza dell'ordine soprannaturale » non è, innanzi tutto, una vera e propria dimostrazione, in senso stretto, apodittico, ma in senso largo; è piuttosto una dimostrazione indiretta e relativa al modo del conoscere umano (come, del resto, sembra insinuare lo stesso Professore a p. 43, IV), ma quel che più importa è sapere che « tale dimostrazione indiretta, negativa, relativa non è un puro escogitato dall'umana ragione, ma — supposta la Rivelazione di cotesta elevazione alla visione divina — la ragione cerca un argomento indiretto, per persuadersene. Resta perciò verità fondamentale, e non già semplice obiezione, quella che l'Ottaviano si pone scrivendo « solo dalla Rivelazione, e giammai dalla ragione, l'uomo avrebbe appreso la sua ordinazione o vocazione soprannaturale » (p. 43).

Senza dubbio, l'insegnamento cattolico e teologico ritiene che se Dio non avesse rivelato tale elevazione, l'uomo non avrebbe potuto mai, per le sole sue forze intellettive, conoscere il suo ordinamento all'ordine divino; l'uomo *non avrebbe conosciuto*, e, tanto meno dimostrato, l'esistenza di un ordine soprannaturale. Il Semirazionalismo, anzi, che vorrebbe concedere alla ragione umana la possibilità di dimostrare, in base a soli principi e forze naturali, la verità dei misteri soprannaturali, una volta rivelati, è stato condannato dal Magistero Ecclesiastico (Denzinger, n. 1869 e seguenti).

A questo punto ci stupisce non poco quando — contrariamente a cotesto insegnamento della Chiesa — soggiunge: « Ciò contrasta con la natura razionale dell'uomo, giacchè Dio per inibire di fatto all'uomo una dimostrazione razionale della sua vocazione all'ordine beatifico, avrebbe dovuto crearlo non razionale, ma mero animale, e allora ogni successiva Rivelazione soprannaturale gli

sarebbe stata inintelligibile » (p. 43). Come? Pensa l'Ottaviano che Dio non avrebbe potuto creare l'uomo — essere razionale — senza elevarlo all'ordine soprannaturale? e non s'accorge che con cotesta affermazione è radicalmente negata ogni gratuità d'elevazione di grazia, di visione beatifica? Non si è detto sopra che tutto ciò che *non può non essere*, dev'essere, e il dover'essere è esigenza di natura? e allora dire « naturale » e dire « soprannaturale » sarebbe la stessa cosa, e i due ordini « naturale » e « soprannaturale » non si distinguerebbero più come ha definito la Chiesa in funzione dei diversi principi e dei diversi oggetti: gli attingibili dalla ragione e gli impervi ad ogni intelletto creato e creabile.

Non so, e fortemente me ne meraviglio, come si possa ritenere e difendere una simile opinione, specialmente oggi, dopo che Pio XII, il 12 agosto 1950, emanava l'Enciclica « *Humani Generis* » nella quale, tra l'altro, denunciava altresì una tale dottrina, scrivendo: « Altri poi snaturano il concetto della gratuità dell'ordine soprannaturale, *quando sostengono che Dio non può creare esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica* ».

L'uomo creato e lasciato — per ipotesi — nello stato di pura natura non sarebbe stato forse essere razionale? non avrebbe forse potuto attendere e costruire tutto uno sviluppo d'indagine metafisica come Platone ed Aristotele? chi glielo avrebbe vietato? forse l'uomo è razionale solo per il fatto che, secondo l'Ottaviano, possa dimostrare (?) l'esistenza dell'ordine soprannaturale?

Da chi, donde poi ha appreso l'esimio Professore « che la ragione umana, meramente naturale, aveva già scoperto *anteriormente* alla Rivelazione e con le sole sue forze che l'uomo è chiamato alla visione e al possesso dell'essenza divina e che questa è infatti una verità d'ordine filosofico »? (p. 44).

Chi sarebbe quest'uomo, fortunato, leggendario, che avrebbe fatto l'invidiabile scoperta del *divino anteriormente* alla Rivelazione? se non è qualcuno anteriore al primo uomo Adamo, l'osservazione, di cui sopra, non ha senso, per non dire assurda, giacchè il primo uomo — il padre nostro Adamo — creato in età perfetta, fu elevato non solo all'ordine soprannaturale (e questa è verità di fede divina), ma s'ebbe da Dio l'infusione di tutta la scienza umana e divina, necessaria al suo stato, compreso, quindi, la cognizione della sua elevazione alla visione e al possesso futuro di Dio, suo ultimo fine soprannaturale, e sua perfetta beatitudine.



Chi ha poi detto all'ottimo Ottaviano che « questa, infatti, è una verità d'ordine filosofico »? Capisco, lo ha appreso da Platone, dai testi riferiti e tolti dal « Timeo ». Via, egregio Professore, come si fa a confondere identificando il Dio Platonico, somma, infinita bontà e bellezza da cui dipende tutto il buono e il bello della natura col Dio della Rivelazione cattolica, Autore della grazia dell'elevazione e della gloria? Platone nei testi riportati dal « Timeo » — come anche nelle bellissime considerazioni del « Convivio » c. 29 — attraverso la sua dialettica ascendente, raggiunta la conoscenza dell'esistenza del Sommo Bene e della Somma Bellezza, esprime, più che un desiderio, una velleità dicendo: Quanta felicità ne verrebbe all'uomo se gli fosse dato di avere una immediata intuizione del Sommo Bene. Conoscere, invece, la destinazione umana consistente nella visione o possesso soprannaturale di Dio Uno e Trino, non è d'ordine filosofico, bensì teologico, perchè è un processo apologetico razionale che suppone la Rivelazione di tale ordinamento ed elevazione di cui cerca di giustificarne la non ripugnanza (di elevazione e di possesso) e, per ciò stesso, difenderne la possibilità. « Il nostro primo padre — scrive teologicamente il P. Lacordaire — da Dio stesso apprese questo fine, conobbe il suo principio e il suo termine; sentendo parlare Dio, egli penetrò tutti i segreti e tutti i mezzi della propria destinazione, e la sua luce interiore, vivificata e rassicurata da questa luce esteriore e divina, si riposò in una pace composta di evidenza e di fede » (17).

E tanto per finire è doveroso ricordare, ancora una volta, l'insegnamento del Magistero ecclesiastico, supremo ed unico arbitro in subietta materia:

1° « Dio elevò le creature razionali, angeli ed uomini, ad uno stato eccedente *ogni esigenza naturale*, che è la destinazione al fine soprannaturale consistente nella visione e fruizione di Dio » (18).

2° « L'uomo mediante il suo lume naturale non può attingere il suo fine soprannaturale, nè ha i mezzi adatti a quel fine » (19).

Pio IX nella sua Epistola Enciclica « Gravissimas inter », 11, Dic. 1862, proscrivendo le idee espresse dal Frohschammer, ecco

(17) LACORDAIRE: *Conferenze*, Vol. I. 5, (1835-36) p. 96; Tip. Marietti, trad. Arrighini.

(18) DENZINGER: *Enchiridion Symb.*, Index Systematicus VII. a.

(19) DENZINGER: *Enchiridion Symb.*, Index Systematicus I. d.

come mette in chiaro la possibilità effettiva della filosofia di fronte al soprannaturale: « Se cotesti cultori di filosofia difendessero i veri principi e i veri diritti della disciplina filosofica, certamente sarebbero degni di lodi. La vera e sana filosofia, infatti, ha il nobilissimo ufficio, che le è proprio, di ricercare accuratamente la verità, e sebbene la ragione umana sia stata ottenebrata dalla colpa del primo uomo, non è affatto estinta; può, quindi, con solerzia e assiduità approfondire, illustrare l'oggetto del proprio conoscere, come pure apprendere, intendere, promuovere molte altre verità, tra le quali, l'esistenza di Dio, la sua natura, i suoi attributi naturali (verità che altresì la fede propone); può dimostrare, vendicare, difenderle mediante i suoi propri principi, aprendo, in tal modo, la via a un più retto intendimento dei dogmi, fornendo una certa intelligenza persino dei dogmi più profondi attingibili, innanzi tutto, dalla *sola* fede. Ecco ciò che deve fare e cui deve attendere la severa e bellissima scienza della vera filosofia. Pur tuttavia, non possiamo in nessun modo tollerare, in cose di tanta gravità, che temerariamente si faccia di ogni erba un fascio, e che la ragione entri e perturbi anche le cose, ossia, le verità della fede, essendo *notissimi* e *certissimi* a tutti i limiti oltre i quali la ragione non ha diritto di spingersi. Ai quali dogmi *appartengono necessariamente ed evidentemente tutti quelli che riguardano la elevazione dell'uomo, e il suo commercio soprannaturale con Dio, e in funzione di tale fine sono stati rivelati*. Giammai, infatti, la ragione, soffolta dai suoi principi naturali, si è potuto rendere idonea, o capace, di trattare scientemente dei dogmi. Che se poi tali filosofi osassero affermare simile cosa, sappiano che essi non si discostano dall'opinione di tale o tal'altro dottore, ma recedono dalla comune e mai immutata dottrina della Chiesa » (20).

Roma - Angelicum.

G. CALÀ ULLOA O. P.

# I PRESUPPOSTI ECONOMICI DELLA LEGISLAZIONE SOCIALE

1. *Le istituzioni limitano la libertà di contratto per gli operatori economici.*

In ogni società giuridicamente organizzata, l'attività degli operatori economici si svolge entro le maglie di un sistema di norme giuridiche, predisposte a difesa degli interessi legittimi. Le leggi — e le istituzioni che ne garantiscono l'applicazione — preservano la convivenza sociale dell'arbitrio dei più forti o dei più scaltri, sottoponendo la condotta individuale a vincoli variamente numerosi e complessi.

Chi voglia rendersi ragione della realtà economica non può prescindere dalla consapevolezza delle istanze che legittimano la limitazione della libertà di scelta per gli individui. La scienza economica teorizza comportamenti regolati dall'interesse individuale. Di fatto, però, l'interesse degli operatori economici non è perfettamente libero di estrinsecarsi in azioni determinate esclusivamente dal motivo dell'utile personale. L'autorità dello Stato interviene per tante vie a disciplinare i rapporti economici ed uno dei campi nei quali più attivamente si avverte la funzione regolatrice dello Stato è la materia dei rapporti di lavoro. In ogni paese civile la vita delle industrie è sottoposta alla regolamentazione giuridica delle condizioni in cui è tenuto a svolgersi il lavoro nelle fabbriche. Il complesso di tali regole costituisce la « legislazione sociale », che, per il fatto stesso di essere limitatrice della libertà di contratto fra gli attori del processo economico, non è priva di conseguenze sullo sviluppo dell'industria e sulla formazione del reddito sociale.

2. *La libera concorrenza non è sempre sufficiente garanzia di massima produttività.*

Donde trae ragion d'essere la legislazione sociale?

Poichè essa emana dall'autorità dello Stato, possiamo presumere che lo Stato operi per il benessere del maggior numero



dei consociati. Poichè la legislazione sociale incide sull'attività economica, possiamo presumere che lo Stato che la promuova e ne garantisca il rispetto al fine di assecondare lo sviluppo dell'attività economica. Eppure, se tale è l'intento che muove lo Stato a farsi regolatore di rapporti di natura economica, non è forse superflua o addirittura dannosa la sua azione quando si eserciti in una sfera più ampia di quanto non sia la tutela della libertà di contratto in un sistema di scambi fondato sul meccanismo della concorrenza?

Non è forse sufficiente a realizzare la maggiore produttività delle risorse economiche il contrasto degli interessi personali, che si compone in equilibrio per effetto della libera concorrenza fra gli operatori?

La risposta a questi interrogativi viene dall'osservazione del concreto attuarsi nella realtà storica del principio della concorrenza.

Quel principio ha trovato qualche parvenza di attuazione nel sistema che suol dirsi «capitalismo storico». Ebbene, l'osservazione dei fatti ha posto in evidenza che la concorrenza non si riproduce, storicamente, con tutte le condizioni presupposte dalla teoria economica.

Affinchè dal libero esercizio delle scelte, promosse dall'interesse individuale, possa scaturire la più produttiva utilizzazione delle risorse economiche, dovrebbero verificarsi le seguenti condizioni:

- parità di forza contrattuale fra i soggetti operanti nello scambio;
- perfetta conoscenza per ognuno della situazione del mercato;
- assenza di ostacoli al trasferimento dei fattori produttivi da un luogo all'altro;
- determinazione delle scelte perfettamente libera.

Se tutte queste condizioni fossero di fatto simultaneamente verificate, il loro verificarsi consentirebbe la più produttiva utilizzazione delle risorse economiche e nello stesso tempo la stabilità dell'ordine sociale. Quelle condizioni infatti escludono la prevalenza dell'interesse di singoli o di gruppi organizzati sull'interesse di altri e pertanto il loro verificarsi non darebbe luogo ad attriti di entità apprezzabile, per cui l'organizzazione statale abbia a preoccuparsi di eliminarli per garantire la stabilità della

convivenza sociale, oltre che il più alto livello di benessere per i consociati.

L'esperienza, però, avverte che storicamente quelle condizioni non si verificano, per cui si rende necessaria l'azione regolatrice di una superiore autorità nel gioco degli interessi sezionali contrapposti.

*3. Mancanza di prova storica della parità contrattuale fra gli operatori.*

Non sempre gli attori di un contratto sono di uguale forza economica e ciò ricorre generalmente nei rapporti di lavoro, in cui il prestatore d'opera, non disponendo di riserve che gli consentano di vivere nell'attesa di più propizie occasioni d'impiego, è costretto ad accettare il patto proposto dall'imprenditore, armato di maggiore forza contrattuale, perchè in grado di vivere sul capitale, in attesa di più favorevoli orientamenti della congiuntura. I rapporti di lavoro, quando fossero lasciati pienamente liberi alla volontà delle parti contraenti, sarebbero dominati dalla volontà del compratore, cioè dell'imprenditore. Il mercato del lavoro è un «mercato del compratore».

In generale viene a mancare di fatto la condizione economica di parità contrattuale tutte le volte che i contraenti fruiscono di capacità d'acquisto diverse. La diseguale distribuzione dei redditi fra i componenti la collettività crea posizioni di vantaggio a coloro che sono dotati di redditi più elevati. Nella gara dei mercati i concorrenti non muovono tutti dallo stesso punto di partenza. La diversità dei punti di partenza si riflette sulla distribuzione dei beni, quando questa è regolata esclusivamente dal meccanismo dei prezzi.

Vi sono pertanto circostanze in cui diviene intollerabile per la collettività il sistema dello scambio regolato esclusivamente dalla concorrenza. Per esempio, quando vi fosse carestia di grano, per insufficiente raccolto o per chiusura dei mercati esteri di approvvigionamento, il rincaro del prezzo del pane renderebbe il pane inaccessibile a molte borse. L'autorità dello Stato in tal caso è sollecitata a regolare la distribuzione del pane con criteri diversi da quello che costituisce il fondamento della concorrenza fra i consumatori. Per evitare accaparamenti da parte dei più abbienti e totale insoddisfazione del bisogno per i più sprovveduti, si sop-

prime la libera contrattazione di mercato e ad essa si sostituisce di autorità il calmiere (prezzo bocciato) integrato dal razionamento del consumo.

Questo è uno degli esempi — e tanti altri se ne potrebbero citare — dai quali risulta l'opportunità di regolare la distribuzione dei beni diversamente da quanto è in grado di fare il mercato per l'azione dei contrastanti interessi individuali.

Quando si dice che non si riscontra di fatto fra gli operatori la parità di forza contrattuale, con questo termine si intende anche il venir meno delle altre condizioni necessarie al funzionamento della concorrenza perfetta, poichè non può ritenersi che siano in posizione di parità chi è pienamente o anticipatamente informato della situazione del mercato e chi non lo è; chi è in grado di spostare da un luogo all'altro la propria offerta e chi, per la natura particolare del bene o del servizio che offre, non può spostarsi dal luogo in cui si trova.

Per il venir meno di siffatte condizioni, la concorrenza fondata sulla opposizione dell'interesse personale dei singoli operatori non è in ogni caso il metodo più idoneo ad assicurare lo svolgimento della attività economica con soddisfazione di *tutti* i gruppi sociali.

#### 4. *Disparità delle posizioni contrattuali nella distribuzione del reddito d'impresa.*

In particolare il meccanismo della concorrenza risulta difettoso e insufficiente nel regolare la *distribuzione* del reddito prodotto.

Nell'industria moderna la distribuzione avviene in anticipo sulla formazione del reddito, che diventa disponibile e può tradursi in quote proporzionali al contributo arrecato da ciascuno dei fattori cooperanti, solo nel momento in cui il prodotto è venduto sul mercato e trasformato in moneta. Per la lunghezza dei cicli di produzione nell'industria; per l'anticipo con cui la produzione procede rispetto al consumo; per la necessità di mantenere continuo il ritmo della produzione, che non può seguire le oscillazioni della domanda, la ripartizione del reddito fra i fattori cooperanti alla sua formazione non può avvenire nel momento finale del ciclo produttivo dell'industria, perchè non tutti i fattori sono in grado di attendere il momento finale della maturazione del reddito di forma monetaria.



L'industria moderna può funzionare con continuità e perfezionare i suoi cicli di lavorazione mediante investimenti di capitale sempre più cospicui, perchè l'imprenditore acquista preventivamente le quote di reddito che spetteranno ai detentori dei singoli fattori produttivi partecipanti allo stesso processo di lavorazione. L'imprenditore che paga salari ai lavoratori, interessi a coloro che gli prestano capitali, rendite ai proprietari di terre e di stabili, acquista da costoro, mediante *sconto*, le rispettive quote del prodotto finale. L'imprenditore, assumendo per sè tutto il rischio della esitabilità del prodotto finale, consente ai possessori degli altri fattori produttivi di realizzare immediatamente e in somma certa l'equivalente monetario del proprio apporto alla formazione del reddito dell'impresa.

La distribuzione del reddito nell'industria avviene dunque mediante pagamento di prezzi da parte dell'imprenditore per l'uso dei fattori produttivi. Prezzi che equivalgono allo sconto di valori futuri e che nella gestione dell'impresa sono considerati come fattori di costo.

Salari, interessi, rendite sono prezzi pagati dall'imprenditore che riserva a sè la disponibilità dell'intero reddito nel momento in cui sarà realizzato. La convenienza della cessione sta per gli altri nel sottrarsi ai rischi del mercato e nell'ottenere immediatamente i mezzi di sussistenza, di cui essi sono privi o di cui non dispongono in misura sufficiente a superare il divario di tempo fra la prestazione della propria opera e la maturazione effettiva del reddito prodotto dalla comune collaborazione. Sorge tuttavia l'interrogativo: se quei prezzi fossero determinati esclusivamente dalla libera contrattazione fra le parti, sarebbe in tal modo garantita la pacifica composizione dei contrastanti motivi di convenienza e si potrebbe contare sulla continuità e sullo sviluppo della produzione, che è condizione del maggior benessere collettivo?

##### *5. Convergenza e contrasti di interessi fra i partecipanti al ciclo produttivo dell'industria.*

Conviene subito avvertire che il meccanismo del libero contratto pone in posizioni antagonistiche l'imprenditore da una parte ed i possessori di fattori produttivi dall'altra. L'imprenditore tende a produrre al costo minimo e quindi a pagare i prezzi più bassi per l'uso dei fattori produttivi, che rappresentano per lui

elementi di costo. Gli stessi prezzi costituiscono redditi per i titolari dei fattori produttivi e ognuno di essi cercherà di ottenere i prezzi più alti, perchè in tal modo ricava il reddito più elevato.

Considerati come interessi contrapposti, quello dell'imprenditore e quelli dei suoi contraenti detentori dei fattori produttivi, è da ritenere che il libero contratto si risolverebbe in danno di questi ultimi, perchè i meno dotati di forza economica.

In astratto così non dovrebbe essere, in quanto la logica della produzione porta a stabilire concordanza dei reciproci interessi fra gli imprenditori come categoria e gli altri fattori produttivi. Infatti, la prosperità dell'industria dipende dalla capacità d'acquisto, quindi dai redditi dei consumatori. Più elevati sono i redditi dei consumatori, maggiore è lo sbocco per i prodotti dell'industria e quindi più regolare il ritmo produttivo delle imprese. I consumatori come classe ricavano i loro redditi in prevalenza dall'attività produttiva, che è diretta dall'iniziativa degli imprenditori. La classe operaia in particolare, per la sua numerosità, occupa un posto cospicuo fra i consumatori, che per il loro reddito dipendono dallo sviluppo dell'industria. Gli imprenditori, come classe, avrebbero dunque interesse a corrispondere alti redditi ai loro operai, affinché sia molto attiva la domanda di un gran numero di consumatori.

D'altra parte, l'interesse degli imprenditori a non deprimere i salari sta anche nel maggior rendimento di cui sono capaci i lavoratori che, per essere ben pagati, sono meglio nutriti ed istruiti, fisicamente più efficienti, moralmente più idonei a comprendere i problemi del progresso produttivo.

L'armonia che dovrebbe regnare fra le due classi, per la convergenza dei rispettivi interessi, non sempre tuttavia corrisponde alla situazione di fatto, perchè spesso da una parte e dall'altra si è più portati a vedere l'interesse proprio isolato da quello altrui, rompendo il vincolo della solidarietà.

L'imprenditore si chiude nel ristretto interesse aziendale e vede nella loro funzione di *costi* i prezzi che egli paga come salari, interessi, fitti, ecc. I lavoratori pensano esclusivamente alla paga settimanale o mensile, che vorrebbero sempre più alta, indipendentemente dalla possibilità contingente dell'impresa, che si presume abbia sempre modo di guadagnare.

L'isolamento nel quale si pongono le parti sbocca, nel regime contrattuale, alla dissociazione di interessi che pur dovrebbero es-

sere solidali. Ne consegue la necessità di tutelare mediante l'intervento della suprema autorità pubblica l'interesse della parte che a volta a volta può risultare la più debole.

Dall'esperienza storica del regime del libero contratto, per regolare la distribuzione del reddito prodotto, è sorta la convinzione che l'interesse personale delle parti ha bisogno di essere guidato e limitato.

Da questa convinzione nascono la *politica sociale*, come complesso di principi che orientano l'azione dello Stato nel controllo degli interessi privati, e la *legislazione sociale*, come sistema di norme giuridiche emanate dalla pubblica autorità nell'intento di rendere operanti i principi assunti a fondamento della propria politica sociale.

6. *La politica sociale stabilisce i criteri per il regolamento della libertà di contratto.*

Politica sociale e legislazione sociale sono criteri e forme di regolamento della libertà individuale. L'esperienza storica presenta una ricchissima varietà di atteggiamenti e di ispirazioni nella politica sociale e nella conseguente legislazione promossa dallo Stato moderno. Sorge pertanto il problema: è possibile stabilire criteri generali di politica sociale, in modo da rendere facilmente intelligibile così vasta e mutevole esperienza?

Vi è da osservare che, trattandosi di regolamento della libertà, non v'è principio supremo al quale si possa pensare di ricondurre ogni particolare regolamento. Il problema di circoscrivere la libertà d'azione degli individui, nel loro agire economico, come in ogni altra manifestazione di attività, sorge da circostanze contingenti, alle quali è necessario di volta in volta adattare il regolamento. E' dunque un problema che ammette molteplici e variabili soluzioni empiriche, determinate dalla situazione di fatto e dalla interpretazione che il potere costituito ritiene di dare all'interesse del maggior numero o della collettività pensata organicamente come un tutto.

Ciò non toglie tuttavia che si possa procedere ad una rilevazione esemplificativa dei criteri che possono essere assunti come guida alla legislazione regolatrice.

L'autorità pubblica può ispirarsi ad un principio egualitario, nel senso che, per rendere stabile la convivenza sociale, ritenga



necessario attenuare la diseguaglianza nella distribuzione dei redditi ed in tal caso promuoverà una legislazione idonea a correggere la ripartizione del reddito mediante il taglio delle punte più elevate e la reintegrazione delle quote più basse. L'ideale ugualitario non può essere assoluto. Esso di necessità risulta temperato dal rispetto delle naturali disuguaglianze di capacità fra gli individui e dalla esigenza umana di non smorzare l'incentivo al più alto rendimento nei più capaci.

Per questa considerazione le critiche mosse al metodo del mercato, che opera la redistribuzione dei beni secondo le personali capacità d'acquisto e non esclusivamente secondo l'urgenza soggettiva dei bisogni, rimangono insoddisfatte e risultano anzi mosse da aspirazioni retoriche, quando assumano l'intransigenza di una totale soddisfazione. L'ideale egualitario non può realizzarsi con absolutezza e la legislazione che ad esso si ispira riesce di fatto ad attenuare le disparità nella scala dei redditi, ma non ad eliminarle, perchè contravverrebbe all'esigenza ugualmente fondamentale di lasciare libera via al progresso economico, sorretto dall'incentivo a produrre sempre meglio e sempre più, per chi sa meglio fare ed ha la certezza di riscuoterne il premio.

Altro ideale può essere il minimo di sussistenza garantito a chiunque presti la propria opera produttiva al servizio di altri. La legislazione del « salario vitale » è rivolta a questo fine. Non è possibile tradurre in norma generale il principio del salario vitale o del minimo garantito, perchè mutevoli nel tempo e nello spazio sono i bisogni minimi dell'esistenza ed i modi di soddisfarli. Necessariamente perciò la regola in cui si traduce siffatto ideale è soggetta a mutevoli interpretazioni, ma resta comunque il motivo. Il salario minimo garantito, come il sussidio assicurato a chiunque resti privo di lavoro, non devono costituire stimolo all'infingardia e remora al più veloce ritmo del processo produttivo. Nel contemperamento di tali esigenze consiste l'efficacia di un saggio regolamento della libertà contrattuale.

Da qualche anno la politica sociale dei paesi più avanzati sulla via del progresso economico si ispira all'ideale della piena occupazione, che può interpretarsi sia nel senso più limitato di garantire l'occupazione a chiunque sia in grado di prestare lavoro produttivo, sia nel significato più ampio di mantenere costantemente impegnate in attività produttive tutte le risorse economiche disponibili, cioè uomini e macchine, terre e miniere coltiva-

bili, ferrovie e navi, ecc. affinchè la collettività possa fruire del più alto livello di benessere, di cui l'ingegno degli uomini e la dovizia della natura rendono meritevole un paese.

Da così vari e complessi ideali e dai vincoli alla libertà della azione economica che da essi promanano, scaturiscono conseguenze di grande momento per lo sviluppo dell'industria e per la stabilità sociale, conseguenze che vanno soppesate con la più vigile considerazione da parte dei governanti e dell'opinione pubblica, affinchè le più esasperate concessioni della « giustizia distributiva » non abbiano a prevalere e a dissolvere lo spirito d'iniziativa negli attori del progresso economico.

*Bari - Università.*

GIUSEPPE DI NARDI

# N O T E

---

## MATERIALISMO E IDEALISMO

Questi due sistemi filosofici poggiano su due fondamenti non solo diversi, ma contrari. Il materialismo afferma e pone a suo fondamento la materia; l'idealismo afferma e pone a suo fondamento lo spirito. Raccostati e messi a raffronto l'uno con l'altro, essi risultano perciò due sistemi contrari: hanno, così, qualcosa di comune e qualcosa di proprio; e questo qualcosa di proprio dell'uno è il contrario di quel qualcosa di proprio dell'altro.

Di comune essi hanno, innanzi tutto, l'affermazione dell'unicità del loro fondamento, in quanto l'uno afferma come unica realtà la materia, l'altro lo spirito: cioè essi hanno di comune l'essere sistemi monistici assoluti: assoluto monismo materialistico da una parte, assoluto monismo idealistico dall'altra. In quanto sistemi monistici, essi hanno inoltre di comune il trovarsi in lotta con ogni forma di dualismo. Il materialismo combatte il dualismo perchè questo, oltre la realtà della materia, afferma pure la realtà dello spirito; l'idealismo invece combatte il dualismo perchè questo, oltre la realtà dello spirito, afferma pure la realtà della materia. In quanto monismi assoluti, essi hanno infine di comune la lotta contro la Trascendenza.

Di proprio, e perciò di relativamente contrario, essi hanno tutta la loro problematica. Diremmo che la loro problematica è quantitativamente identica e comune, qualitativamente propria e contraria: al riguardo, è come se due viandanti facessero il medesimo cammino ma in senso inverso, l'uno, per esempio, da Sparta ad Atene, l'altro da Atene a Sparta; o, per riferirci alle celebri immagini erclitèe, l'uno percorresse « la via all'insù, » l'altro « la via all'ingiù »; o meglio ancora, è come se due naviganti compissero lo stesso periplo, l'uno girando da destra, l'altro da sinistra.

Il materialismo, per aver posto a unico fondamento della realtà la materia, è costretto a elaborare una dialettica tale o a dialettizzare talmente la realtà, da poter tutto derivare dalla materia e tutto spiegare con essa; e poichè non può esimersi dal porsi anche la derivazione e la spiegazione dello spirito e delle sue forme, almeno nell'istanza d'una determinata categoria concettuale, anche lo spirito e le sue forme da esso derivati e spiegati da e con la materia. La conclusione logica di codesto processo dialettico dovrebbe essere la dimostrazione che lo spirito e le sue forme non sono nè possono essere una realtà a sè, distinta e superiore alla materia; ma sono e possono essere soltanto una proprietà del-



la materia e, quindi, un che di materiale anch'essi. Ma poichè la derivazione e la spiegazione dello spirito e delle sue forme da e con la sola materia è un'impresa assurda e inconvincente, facile a conclamarsi a parole ma impossibile a dimostrarsi con rigore logico, il materialismo per trarsi d'impaccio fa ricorso alla forza debole della negazione pura e semplice: non volendo da un lato ammettere lo spirito e le sue forme per una specie di pneumatofobia congenita, e non potendo dall'altro ridurli a sola materia, li nega senz'altro: proclama un « mito » lo spirito, e « mitiche » le sue forme. Così, lo spirito e le sue forme non esistono per il materialismo, non già in forza d'una dimostrazione dialettica, ma in forza d'una gratuita negazione.

Al contrario l'idealismo, per aver posto come unica realtà lo spirito, si trova costretto a dover elaborare una dialettica del tutto contraria alla dialettica materialistica, e a dover affrontare un'impresa contraria: quella di spiegare tutta la realtà con l'unica realtà dello spirito e di derivare, perciò, tutto da questo, anche la materia e il suo mondo. Ma poichè anche questo processo si rivela assurdo e inconvincente, anche l'idealismo trova comodo ricorrere allo stesso espediente della negazione e proclama che la materia e il suo mondo non esistono come realtà a sè e autonoma, ma appaiono come tali per pura « illusione ».

Così questi due sistemi partiti da due affermazioni contrarie terminano in due contrarie negazioni: il materialismo parte dall'affermazione della materia e termina nella negazione dello spirito, e l'idealismo parte dall'affermazione dello spirito e termina nella negazione della materia: di conseguenza, il materialismo afferma il mondo fisico e nega il mondo metafisico, e l'idealismo afferma il mondo metafisico e nega il mondo fisico.

La dialettica materialistica manca e diventa inconcludente quando pretende spiegare la realtà spirituale con la realtà della materia; mentre la dialettica idealistica manca e diventa inconcludente quando pretende spiegare la realtà della materia con la realtà dello spirito: perchè nè la materia dei materialisti può generare lo spirito, nè lo spirito degli idealisti può generare la materia. Le due dialettiche si elidono a vicenda. A prescindere pure da altre ragioni che si possono addurre sia contro l'uno sia contro l'altro sistema in quanto ambedue negatori del mondo della Trascendenza, e rimanendo nel campo puramente teorico razionale, una critica valida del materialismo può essere già fatta proprio in nome dell'idealismo e della dialettica; come, viceversa, una critica valida dell'idealismo può essere fatta proprio in nome del materialismo e della sua dialettica.

Infatti, ammessa l'esistenza dei due sistemi come fatto storico certo e indubitabile, e ammessa l'esistenza delle due dialettiche e la loro contrarietà almeno nelle linee generali, possiamo giustamente porci la domanda del perchè dell'esistere dei due sistemi e delle loro contrarie dialettiche. E la domanda non solo non è oziosa, ma doverosa perchè ogni fatto, di qualunque ordine sia, deve pur avere la propria ragion d'essere e ammettere, quindi, una spiegazione. Se quindi la storia della filosofia antica e recente ci attesta in modo indubitabile l'esistenza diu-

turna dei due sistemi, noi possiamo, anzi dobbiamo ricercare le ragioni che giustificano il loro sorgere e il loro permanere nella mente umana. Sono perciò più che legittime le domande seguenti: Come mai vi sono stati e vi sono tuttora pensatori che hanno voluto e vogliono spiegare la realtà unicamente attraverso la categoria della materia e mediante la sua dialettica? E, per converso, come mai vi sono stati e vi sono pensatori che hanno voluto e vogliono spiegare la realtà unicamente attraverso la categoria dello spirito e mediante la sua dialettica? Come mai gli uni affermano quel che gli altri negano, e negano quel che gli altri affermano? Perchè, mentre gli uni affermano la materia e negano lo spirito, gli altri affermano lo spirito e negano la materia? Perchè, mentre per quelli è « mitico » il mondo metafisico, per questi è « illusione » il mondo fisico? Come si spiega tanta contrarietà?

Il fatto dunque che esistono due sistemi così contrari ha la sua importanza che non può essere nè misconosciuta nè sottovalutata. Esso sta a testimoniare, prima di tutto, che le due categorie, della materia e dello spirito, s'impongono alla mente umana almeno nello stesso modo e con eguale impellenza. Se i materialisti pretendono di poter tutto derivare dalla materia e tutto ricondurre ad essa, vuol dire che la materia con tutte le forme che essa implica, non è e non può essere un' « illusione », ma è e dev'essere qualcosa di realmente esistente; perchè un sistema il quale fosse fondato su ciò che non esiste e non può esistere, risulterebbe fondato sul nulla e, in quanto tale, non sarebbe neppure esprimibile a parole. D'altra parte, se gl'idealisti pretendono di poter tutto derivare dallo spirito e tutto ricondurre ad esso, vuol dire che anche lo spirito esiste, è una realtà e non un « mito », per le stesse ragioni di sopra.

L'esistenza perciò di questi due sistemi è la prova più convincente della reale esistenza dei loro fondamenti: della materia e dello spirito. Non esistendo infatti la materia, sarebbe inspiegabile l'esistenza del materialismo; come, non esistendo lo spirito, sarebbe inspiegabile l'esistenza dell'idealismo.

Questa prova acquista maggior forza ed evidenza, ove si rifletta che un sistema nega il fondamento dell'altro: così mentre il materialismo nega lo spirito ch'è il fondamento dell'idealismo, l'idealismo nega la materia ch'è il fondamento del materialismo. Ma negare una cosa, è nullificarla: se dunque un sistema può negare e, perciò, nullificare quello che costituisce il fondamento dell'altro, è segno che, anche dopo la negazione e la nullificazione, esso è certo che gli rimane in mano, per così dire, qualcosa di reale con la propria categoria. Così, se il materialismo può negare e quindi nullificare lo spirito messo a fondamento dall'idealismo, ciò significa che la materia, la quale unica rimane, è da esso riconosciuta come esistente e come realtà. Altrettanto si dica della posizione contraria dell'idealismo riguardo allo spirito.

E invero, le ipotesi possibili a escogitarsi per spiegare il fatto dell'esistenza dei due sistemi, si riducono soltanto alle due seguenti: o che la realtà è veramente monistica in sè ed essa, pur essendo unica e identica in sè, è nondimeno suscettibile d'esser pensata sia attraverso il modo

o la categoria della materia, sia attraverso il modo o la categoria dello spirito; o che essa è invece veramente dualistica in sè e, in quanto tale, include sia la realtà della materia, sia la realtà dello spirito. Altre ipotesi non sono possibili.

Ma, come s'è visto, mentre il materialismo, affermata la realtà come materia, nega alla medesima tutte le proprietà della categoria dello spirito; l'idealismo, di contro, affermata la realtà come spirito, nega alla medesima tutte le proprietà della categoria della materia: donde segue logicamente che per il materialista la realtà è impensabile attraverso la categoria dello spirito, e per l'idealista la realtà è impensabile attraverso la categoria della materia. Orbene, se la realtà è impensabile pei materialisti attraverso la categoria con cui la pensano gl'idealisti; e all'opposto, se essa è impensabile per gl'idealisti attraverso la categoria con cui la pensano i materialisti, segue una delle due: o che la realtà è assolutamente impensabile, oppure che essa è veramente pensabile sia come la pensano i materialisti, sia come la pensano gl'idealisti. Il primo caso va escluso perchè tutti di fatto e di diritto, ammettono la pensabilità della realtà: non resta quindi che il secondo caso. Ma se la realtà è pensabile sia attraverso la categoria della materia, sia attraverso la categoria dello spirito, come l'esistenza dei due sistemi dimostra, vuol dire che essa veramente include in sè ambedue le categorie, quella della materia e quella dello spirito; e che perciò, in sè, essa non è monistica, ma dualistica.

Questi due sistemi, messi l'uno di fronte all'altro, rendono, con la luce che dal loro urto sprigiona, un gran servizio alla causa del dualismo in quanto l'un sistema, anche col solo fatto della sua esistenza, diventa una critica validissima dell'altro, distruggendosi così a vicenda e dimostrando perciò stesso salda la posizione del dualismo. Il materialismo dimostra falso l'idealismo per la negazione che questo fa della realtà materiale; e l'idealismo dimostra falso il materialismo per la negazione che questo fa della realtà spirituale. In tal modo i due sistemi, dimostrandosi vicendevolmente veri per quello che affermano e falsi per quello che negano, dimostrano vera la posizione del dualismo che ha il vantaggio di accogliere in sè le affermazioni vere d'entrambi e di rigettarne le false negazioni. Infatti, mentre il materialismo, per essersi costituito a tale monismo, deve negare lo spirito, e l'idealismo, per essersi costituito a monismo spiritualistico, deve negare la materia; il dualismo, proprio perchè tale, può affermare sia la materia sia lo spirito, senza dover far uso d'alcuna negazione.

Chiunque sia in grado di riflettere sul valore di certi fatti e di comprenderli, non potrà non concludere con noi che, con quel che s'è detto e senza altre prove, già il solo fatto dell'esistenza di due sistemi così contrari è una dimostrazione più che convincente della verità del dualismo.

\* \* \*

Ma volendo insistere ancor più profondamente nell'analisi comparativa dei due sistemi, dobbiamo a questo punto chiederci che diffe-



renza passi tra la Materia dei materialisti e lo Spirito degl'idealisti. Fin qui noi abbiamo parlato dell'una e dell'altro come di due realtà contrarie e antitetiche, perchè contrari e antitetici sono i concetti comuni con cui sono esse pensate. Altro è, nel pensiero comune, il concetto della materia, altro il concetto dello spirito. Per materia il pensiero comune intende il substrato di tutti i fenomeni fisici che si distendono nel tempo e nello spazio, che soggiacciono all'esperienza dei sensi esterni e sottostanno al controllo delle scienze sperimentali chimiche, fisiche e biologiche; per spirito invece esso intende il substrato e la sorgente di tutti i fenomeni non riducibili a quelli dell'ordine fisico anzidetto, tutti i fenomeni quindi d'un ordine superiore e indipendenti essenzialmente dalla materia, quali il pensiero, l'atto libero della volontà ecc...

Ma benchè tali siano la materia e lo spirito nel pensiero comune, noi possiamo, anzi dobbiamo chiederci quale senso essi invece vengano ad assumere nei due sistemi monistici, il materialismo e l'idealismo: sono, in codesti sistemi, due realtà distinte oppure sono una e identica realtà, in maniera che la Materia dei materialisti non è men spirituale dello Spirito degl'idealisti, e lo Spirito degl'idealisti non è men materiale della Materia dei materialisti? Anche questa domanda non è oziosa perchè la risposta ad essa non solo ci fa conoscere se e sino a qual punto i due sistemi si differenzino in proposito, ma ci apre anche la strada per potere giungere alla scoperta della ragione ultima che ha fatto sorgere i due sistemi. E ciò non è di poco conto, perchè l'individuazione della ragione ultima del sorgere dei due sistemi, ci pone sotto gli occhi anche la validità o meno del loro fondamento.

E per essere brevi, alla domanda proposta noi rispondiamo senz'altro che tra la Materia quale l'intendono i materialisti e lo Spirito quale l'intendono gl'idealisti non passa alcuna differenza, ma per quanto espressi con nomi così diversi e contrari, la Materia degli uni e lo Spirito degli altri sono la stessa e identica realtà. E' la medesima realtà che gli uni chiamano Materia, gli altri Spirito. Per chiunque non si lasci ingannare dal senso che i due termini hanno nel pensiero e nel parlare comune degli uomini, e afferra invece il senso ch'essi vengono necessariamente ad assumere nei due sistemi che stiamo studiando, la identificazione tra Materia e Spirito è palese. Ed è anche dimostrabile.

La dimostrazione è offerta dalla risposta che si dà a questa domanda: qual'è la realtà ammessa e dialettizzata sia dal materialismo sia dall'idealismo? E' essa una medesima e identica realtà, o è diversa e contraria?

E' chiaro che se si riesce a dimostrare che la realtà ammessa e dialettizzata dagli uni e dagli altri è la stessa e identica, resta pure dimostrata la identificazione perfetta tra la Materia degli uni e lo Spirito degli altri.

Orbene, qual'è codesta realtà ammessa e dialettizzata dai materialisti e dagl'idealisti?

Com'è noto e come anche noi abbiamo riferito più sopra, in quanto sistemi monistici assoluti, il materialismo e l'idealismo hanno quale presupposto comune la negazione del mondo della Trascendenza, del mondo cioè divino. Tutto ciò che è scientifico è reale, ed è scientifico solo

ciò che sottostà all'esperienza dei sensi e al controllo della ragione dell'uomo — proclama Marx. Tutto ciò che è razionale è reale, ed è razionale solo ciò che rientra negli schemi della ragione filosofica dell'uomo — proclama Hegel. Dalle quali due formule, riassuntive del presupposto fondamentale dei due sistemi in quanto monismi assoluti e negatori, perciò, del mondo della Trascendenza, risulta chiaro che tanto nell'uno quanto nell'altro sistema l'unica realtà scientifica e filosofica è quella e solo quella apprendibile e comprendibile dalla ragione umana. Esiste quanto è al di sotto o sul medesimo piano della ragione umana; quanto è al di fuori o al di sopra, non esiste nè può esistere: è un « mito ». Ora poichè la ragione umana potè tanto in Marx quanto in Hegel — dato che ambedue, maestro e discepolo, erano, dopo tutto, nonostante le arie di semidei, semplici figli di donna — la realtà da essa colta, affermata e dialettizzata, non può non essere che perfettamente identica, anche se all'uno piacque chiamarla Idea, all'altro Materia.

In quanto dunque sistemi monistici assoluti e negatori del mondo della Trascendenza, il materialismo e l'idealismo non possono non convenire nell'essere ambedue assoluti naturalismi, assoluti razionalismi, assoluti umanismi; e di conseguenza, non possono non convenire nell'ammettere la medesima e identica realtà. E le loro dialettiche, per quanto nell'impalcatura così diverse, sono due molini che macinano la stessa farina, anche se al mugnaio dell'uno piace per gelosia di mestiere chiamare crusca quel che il mugnaio dell'altro chiama fiore, e viceversa.

Chiusi nella realtà della natura e della ragione, essi non potevano per forza di logica che rimanere imprigionati nella pura realtà umana e, per di più, nella sola realtà umana vista rispettivamente a metà e assolutizzata in quella metà. Così mentre il materialismo della composita e duplice realtà umana ha veduto soltanto la parte materiale con i problemi e i bisogni con essa connessi; l'idealismo ha veduto soltanto la parte spirituale con i problemi e i bisogni con essa connessi.

Nonostante infatti i molti elogi tributati ai loro fondatori, il materialismo e l'idealismo sono due sistemi sorti da un banale errore antropologico.

Il pensiero comune, quel pensiero che è patrimonio della quasi totalità degli individui umani, riflettendo su la realtà umana quale questa si manifesta attraverso la sua attività, aveva sempre concepito e tuttora sempre concepisce la medesima realtà umana come una risultante di due principi contrari e perciò irriducibili, di materia cioè e di spirito, d'anima e di corpo: e da questi ha sempre creduto, e tuttora sempre crede, trarre logicamente la spiegazione della distinzione, nell'uomo, tra senso e ragione nell'ordine conoscitivo, tra istinto e libertà nell'ordine pratico e etico ecc...

Il pensiero filosofico, il cui compito non avrebbe dovuto essere altro che quello di valorizzare il portato immediato, spontaneo e acritico del pensiero comune, liberarlo con la critica da ogni scoria e da ogni inquinamento, ha invece con questi due sistemi contraffatto e snaturato quel patrimonio; e così l'uomo — la realtà umana — che è una risul-

tante di materia e di spirito, d'anima e di corpo, è stato ridotto o a sola materia o a solo spirito.

Ammessa infatti l'esistenza concettuale delle due categorie, della materia cioè e dello spirito, così come queste erano incluse nel portato del pensiero comune, la realtà umana non avrebbe potuto esser pensata che in una delle tre formule seguenti:

- a) realtà umana = materia — spirito;
- b) realtà umana = spirito — materia;
- c) realtà umana = spirito + materia.

La filosofia ha creduto bene di potere accettare tutt'e tre le formule. Così il materialismo ha negato lo spirito ed ha ridotto la realtà umana a sola materia; l'idealismo ha negato la materia ed ha ridotto la realtà umana a solo spirito; il dualismo invece, valorizzando davvero il portato del pensiero comune, ha affermato sia la materia sia lo spirito ed ha interpretato la realtà umana come un connubio — misterioso per quanto si voglia — di materia e di spirito. Di conseguenza anche tre sono i sistemi antropologici fondamentali che ne risultarono: un monismo antropologico materialistico, un monismo idealistico, e un dualismo, simile al dualismo del pensiero comune.

E poichè la realtà umana costituisce la realtà principe e specifica del pensiero filosofico, in quanto la ragione filosofante non può sorpassare nella sua apprensione propria e quidditativa il contenuto quidditativo offerto dalla realtà umana, era naturale, anzi fatale che, una volta date le tre suddette interpretazioni della realtà umana, anche tre analoghe interpretazioni avrebbe ricevuto la realtà tutta quanta.

Di fatto, dal monismo materialistico antropologico s'è passato al monismo materialistico universale; dal monismo idealistico antropologico al dualismo universale. Quale, in breve, era concepito l'uomo o la realtà umana, tale è stato concepito il mondo o la realtàmondana tutta quanta.

Ma anche da questo punto di vista, che ci ha permesso di scoprire l'origine dei tre sistemi e d'individuare l'equivoco per cui son sorti il materialismo e l'idealismo, esce più rinsaldata la posizione del dualismo, in quanto è l'unico che, proprio perchè tale, non solo eredita le affermazioni dei due monismi contrari senza dover ricorrere a negazione di sorta, ma valorizza pure quello che è il portato del pensiero comune. Ciò che non fanno gli altri.

Un sistema è vero quanto interpreta la realtà in tutte le sue istanze.

*S. Domenico di Fiesole.*

P. SAMUELE GIULIANI O. P.



\* \* \*

## LA GUERRA E LA PACE NEL PENSIERO DI GIORGIO DEL VECCHIO

### I - *Le cause della guerra.*

Fra gli scritti del prof. Giorgio Del Vecchio molto apprezzati dai cultori della filosofia e del diritto, quelli che ricercano le cause del fenomeno della guerra e indagano la natura giuridica della Società internazionale degli Stati meritano certamente un attento esame, non solo per il contenuto di pensiero, ma anche per la loro attualità che sempre si rinnova nella nostra epoca travagliata.

Secondo l'Autore (1), l'idea della pace, pur contraddicendo alla realtà storica, non deve essere « a priori » rifiutata, poichè ogni idea ha un valore e una sua realtà proprio in quanto l'attualità empirica la contrasti. La difficoltà dell'indagine consiste nel determinare le ragioni per cui la pace universale non è soltanto un astratto ideale, e in che senso abbia la possibilità di realizzarsi nella storia; e ciò è possibile mediante una spiegazione non soltanto causale (2), cioè della causa efficiente, ma anche teleologica della guerra. L'Autore esamina perspicuamente le varie cause da cui la guerra può dipendere: pluralità delle organizzazioni politiche, istinto di preda, eccesso della popolazione, difesa di diritti e, non ultima, la opposizione delle credenze; inoltre ogni conflagrazione può essere provocata da perturbamenti economici e politici arrecati da precedenti conflitti e costituisce talvolta un tentativo per ristabilire un equilibrio internazionale perduto (3).

La guerra richiedendo capacità superiori di organizzazione (4) non

(1) In questa prima parte che riguarda la spiegazione della guerra dal punto di vista causale e teleologico facciamo riferimento al magistrale studio di DEL VECCHIO, *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*, II Ed., Torino, 1911.

Occorre però porre immediatamente in rilievo che l'Autore — nell'ulteriore svolgimento del suo pensiero, e sempre in coerenza coi suoi principi — di fronte alle atrocità della guerra moderna che non ponendo più alcuna distinzione fra i combattenti e la popolazione civile degenera in realtà in una rissa sanguinosa è stato sempre più indotto a contestarne il valore giuridico e a negarne ogni benefica funzione storica.

(2) In genere sul criterio di causalità osserva il DEL VECCHIO (*Il concetto della natura e il principio del diritto*, II Ed., Bologna, 1922) che esso permette ed instaura una prima visione sintetica come ordine necessario nella sequela di tutti i fenomeni.

Sulla legittimità dell'applicazione del principio di causalità rispetto alla guerra e in genere agli avvenimenti storici, riportiamo la seguente affermazione di Dante a proposito della missione storica del popolo romano: « Di solito ignorandone la causa, ci stupiamo dei fenomeni nuovi; quando poi la causa ci è nota guardiamo con ironico compatimento chi continua a stupirsi » (DANTE, *Monarchia*, II, 1).

Infine uno sforzo per la pace nel campo internazionale non è possibile senza eliminare le cause della guerra o, quanto meno, attenuarne gli effetti. E' questo anche il pensiero di E. BERGSON: *Le deux sources de la morale et de la religion* (VI Ed., Paris, 1934, p. 313).

Sulla distinzione fra il caso e le cause intime e generali sotto le quali si scopre un'azione costante e regolare che supera o meglio riassorbe l'originalità di ogni singolo accadimento, cfr. CAZZI, *La filosofia di Agostino Cournot*, Bari, 1942, p. 43.

(3) La speranza di rimediare ai mali causati da una guerra passata può essere la causa di una guerra futura, come afferma il LEIBNIZ nelle sue *Osservazioni sul progetto di pace perpetua dell'Abate di Saint Pierre*, 1715.

(4) MACHIAVELLI (*Dell'arte della guerra*, Lib. II) osserva che « senza dubbio gli

si riscontra nel mondo animale, e, pur dipendendo in parte dalle passioni degli uomini (5), può anche avere una funzione dal punto di vista teleologico. Essa non costituisce tuttavia un giudizio di Dio nel senso che dovrebbe prevalere, secondo i disegni di una Provvidenza superiore, il popolo vincitore: è possibile infatti constatare nelle vicende storiche un processo di controselezione, per cui spesso gli Stati vittoriosi per l'immane sforzo sostenuto decadono rapidamente, mentre, d'altro canto, civiltà di grado elevato, benchè già all'inizio della decadenza (6), possono essere abbattute da popoli barbari. Non si deve però disconoscere, come giustamente afferma il Del Vecchio (7), che la guerra abbia subito una evoluzione nel corso dei secoli, e sia stata, a volte, essa stessa fonte di progresso. Così nel corso della evoluzione storica i debellati non vengono più uccisi come nelle epoche primitive, bensì ridotti in schiavitù o resi sudditi di grandi Imperi e talvolta anche compartecipi dei vantaggi della espansione commerciale dello Stato vincitore.

Anche a chi non vuole o non sa giudicare sulla efficacia, a volte, benefica del diffondersi delle scoperte tecniche provocate dalla gara degli armamenti fra le diverse potenze, si impone tuttavia la considerazione che la guerra costituisce una occasione per cui, attraverso le varie alleanze a scopo offensivo e difensivo del periodo bellico, sono poste a contatto anche le più remote nazioni che tendono a costituire in tal modo un'unica civiltà mondiale: in altri termini al periodo di involuzione della guerra corrisponde quasi necessariamente un periodo di evoluzione del diritto e della civiltà con la pace successiva (8). Si può concludere che la guerra ha un suo ufficio nella evoluzione sto-

---

uomini feroci e disordinati sono molto più deboli che i timidi ed ordinati, perchè l'ordine caccia dagli uomini il timore, il disordine scema la ferocia ».

(5) Tali passioni non sono tutte egualmente basse. HOBBS (*Lo Stato - Leviatano* - Parte I, Cap. XIII) distingue nella natura umana tre cause principali di guerra: la competizione, la diffidenza, la ricerca della gloria.

Ma oltre alle passioni bisogna considerare anche un secondo elemento. Secondo il CLAUSEWITZ (*La guerra*, Cap. I) la lotta fra gli uomini scaturisce da due moventi diversi: il sentimento ostile e la intenzione ostile. Non può sussistere infatti un sentimento ostile senza intenzione ostile; mentre è pur vero che talvolta sussistono solo le intenzioni ostili senza accompagnarsi ad un vero e proprio sentimento di inimicizia. Ad un terzo elemento che a nostro avviso è assai vicino alla natura delle cose, accenna MACHIAVELLI (*Dell'arte della guerra*, cit., Lib. IV): « la necessità nasce, quando tu veggia, non combattendo, dovere in ogni modo perdere ».

(6) Il ROSMINI (*Filosofia della politica*, Milano, 1858, p. 32 sg.) distingue nella storia di ogni società vari stadi come un'epoca primitiva eminentemente patriottica in cui è fortemente sentito il bene comune, una seconda in cui l'amor di patria mira non soltanto all'esistenza di questa ma a renderla illustre e gloriosa, una terza in cui si ricerca solo il lusso, e si spegne ogni senso di patriottismo. Ed aggiunge che « le genti non percorrono i vari stadi distinti tutti nello stesso tempo ma quale più celermente e qual meno, quale fermandosi più a lungo in uno stadio e quale fermandosi più in un altro ». Questo dà ragione delle conquiste, in quanto il popolo barbaro trova un vantaggio ad invadere il campo del popolo che è stato civile ma è pervenuto già allo stadio della decadenza.

(7) DEL VECCHIO, *Il fenomeno*, cit., p. 35 ss.

(8) E' fuori di dubbio, afferma il DEL VECCHIO (*Evoluzione ed involuzione nel diritto*, III Ed., Roma, 1945, p. 9), che anche nel campo giuridico la progressività indefinita è una mera astrazione e che la vita reale delle leggi e delle istituzioni ci mostra tanto fenomeni di progresso od evoluzione, quanto di regresso o involuzione.

rica (9) e che essa deve essere in qualche modo connessa con l'idea della pace.

Il Del Vecchio esamina al proposito alcune concezioni che si dimostrano inadeguate a risolvere il problema dei rapporti fra guerra e pace (10). Anzitutto la concezione irenista che condanna in modo assoluto la guerra e che, pur essendo legittima nel campo della morale, è praticamente inefficace nel campo del diritto. Anche la concezione imperialista che approva la guerra proprio perchè, soltanto quando il genere umano fosse riunito sotto la guida di un solo sovrano vincitore, la pace sarebbe possibile, non può essere, secondo il Del Vecchio, accettata. La storia infatti insegna che in tutti i tempi la vita dei grandi Imperi fu senza tregua agitata da gravi conflitti; perciò ogni programma imperialista che si proponga la pace perpetua giunge in realtà all'effetto contrario, come è naturale ove si pensi che coordinare l'umanità non significa soltanto dominarla con la forza (11), bensì riconoscere con equità la vita spontanea degli uomini e della Nazione.

Una particella maggiore di verità contiene la concezione empirico-politica. Nella storia dei popoli si riscontra, oltre a un ideale imperialista, anche un ideale federalista. Così la compagine dello Stato romano fu in realtà tanto più salda quanto più in periodi di maggiore prosperità (ad es. nell'epoca degli Antonini) l'autorità centrale esercitò un potere meno oppressivo sulle popolazioni soggette. Così l'Impero inglese, che pur differisce da quello romano in quanto corrisponde alla fase dello Stato-nazione e non già a quella dello Stato-città, ha tuttavia con esso una certa somiglianza in quanto il legame giuridico centrale ha dato luogo alla costituzione di altre entità politiche capaci di uno sviluppo proprio secondo i tempi e le circostanze, e cioè i *dominions* che possono venir definiti come « repubbliche coronate ».

Senonchè questo esempio è unico nella storia della civiltà occidentale che invece, dopo il rompersi della unità medioevale (12), è stata in-

(9) Afferma lo SCHOPENHAUER (*Il mondo come volontà e rappresentazione* - Supplemento al Quarto Libro, Cap. 46) che se il mondo non fosse qualcosa che praticamente espressa non doveva essere, allora esso anche teoreticamente non sarebbe un problema... Invece di ciò, esso è addirittura un problema insolubile; giacchè persino la filosofia più perfetta conterrà sempre un elemento inesplorato, simile ad un precipitato insolubile, od al residuo che è sempre lasciato dal rapporto irrazionale di due grandezze.

Ora noi osserviamo che indubbiamente nel mondo vi è qualcosa che la ragione non riesce a comprendere, ma che sarebbe antilosofico considerarlo « a priori » come insolubile o anche risolvibile in senso negativo o pessimistico per il destino umano.

(10) DEL VECCHIO, *Il fenomeno*, cit., p. 49 ss.

(11) Una concezione come quella hegeliana per cui la flaccola della civiltà passa al popolo vincitore nella guerra, che è una specie di giudizio universale (*Weltgericht*), e che in fondo identifica specie nel campo internazionale il successo con la forza, non può conciliarsi con una considerazione dei valori nella storia. Riportiamo a tale proposito una profonda osservazione di S. Tommaso che ha un significato squisitamente morale, proprio per giudicare delle virtù che occorrono agli uomini nella guerra: « Resistere è più difficile che attaccare perchè quello che attacca giuoca apparentemente la parte del più forte; colui che resiste è in realtà il più debole che resiste al più forte, e ciò è sempre più difficile » (S. TOMMASO, *Somma Teologica*, II II, q. 123, a. 6: *utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis*).

(12) Nel medioevo esisteva una concezione federalistica la quale venne meno un po' per opera del Papato che si vedeva costretto a limitare l'autonomia dello Stato,



cessantemente minacciata, specie sul continente europeo, dal pericolo di diversi imperialismi. Anche per tale ragione si è imposta in passato la concezione empirico-politica che parte dal presupposto, non completamente errato, di riunire non già tutti gli uomini in un solo Stato, bensì di raccogliere, fondandosi sui grandi interessi comuni, tutti gli Stati in un solo regime. Tuttavia la difficoltà di tale concezione appare evidente già nel pensiero del Crucé che, nella sua opera « *Le nouveau Cynée* » pubblica nel 1623, proponeva di scegliere una città in cui tutti i sovrani avrebbero dovuto tenere permanentemente i loro ambasciatori per risolvere pacificamente le loro controversie ed evitare in tal modo il pericolo della guerra.

Ma oltre a ciò la concezione empirico-politica, accettata anche dal Sully e dall'Abate di Saint Pierre, concepisce la pace principalmente come il mantenimento dello *statu-quo* per mezzo di alleanze fra monarchi; ma, a parte quello che si può dire in linea di principio, non facendo essa alcuna distinzione fra pace giusta ed ingiusta, è comunque contraddetta dall'esperienza, come dimostra il crollo della Santa Alleanza e della Società delle Nazioni, organismi che non sempre ebbero tutti i riguardi alle reali esigenze economiche e spirituali dei popoli.

Il Del Vecchio è così tratto ad accettare la concezione giuridica della pace (13) per le seguenti considerazioni: lo svolgimento interno dei singoli ordinamenti giuridici conduce anzitutto al riconoscimento di verità uniformi, al di sopra della varietà del contenuto degli istituti dei diversi ordinamenti giuridici. La comparazione (che è essenzialmente osservazione di ciò che è simile e di ciò che è dissimile in una stessa specie di oggetti), partendo da principi del diritto (14), ci conduce a ritenere altresì possibile uno sviluppo del diritto internazionale (15) così da collegare fra loro i vari popoli. Si può osservare il sorgere, anche in connessione con la guerra, di leggi che hanno un carattere mondiale: ad es. quelle sull'abolizione della corsa marittima e sul divieto di ostilità contro i feriti.

Il Del Vecchio giunge infine alla conclusione che la guerra tende sempre più a manifestarsi come una procedura giuridica (16) fra i vari Stati e ad avvicinarsi, in tal senso, a quell'ideale della pace perpetua

---

sia soprattutto da parte dello Stato medesimo che tendeva a divenire una associazione esclusiva al di fuori di ogni vincolo federativo. Su tale argomento cfr. GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, trad. it., Torino, 1943, p. 178 s.

(13) DEL VECCHIO, *Il fenomeno*, cit., p. 64 ss.

(14) Cfr. DEL VECCHIO, *L'unità dello spirito umano come base della comparazione giuridica*, in *Riv. int. fil. dir.*, 1950, p. 431 ss.

(15) Secondo S. TOMMASO (*Somma Teologica*, II II, q. 47, a. 1) la previsione del futuro è possibile alla ragione mediante la comparazione, fondandosi sulle circostanze presenti e l'esperienza passata.

(16) Il PETRONE (*Filosofia del diritto con l'aggiunta di vari saggi su etica, diritto e sociologia*, a cura di G. Del Vecchio, Milano, 1950, p. 145 ss.) assimila la guerra piuttosto a un patto reciproco di aggressione tra i popoli, mentre il duello sarebbe un patto di aggressione tra privati. Ma a nostro avviso il paragone non regge completamente giacché i duelli avvengono per questioni personali di onore e di vendetta, mentre nella guerra vi è anche un obiettivo materiale di carattere economico che spinge alla conquista o alla difesa.

chè ha veramente consistenza purchè non sia disgiunto dall'ideale della giustizia.

Dobbiamo ora considerare se gli ultimi sviluppi e gli aspetti che la guerra ha assunto nell'epoca contemporanea consentano di ritenere ancora fondata la concezione dell'illustre Autore. Ci sembra opportuno, a tal proposito, richiamare le distinzioni poste dal De Jomini (17) fra vari tipi di guerra: 1) guerre offensive per rivendicare dei diritti; 2) guerre di convenienza condotte da uno Stato per ampliare i propri confini o per ottemperare, secondo la teoria del sopracitato autore, a un trattato di alleanza, per mantenere un equilibrio politico, per volgere a proprio vantaggio gli effetti di una guerra impegnata fra altre potenze o, infine, come perspicuamente dimostra il Del Vecchio, per la difesa della giustizia e della civiltà (18); 4) guerre di invasione che vengono condotte per spirito di conquista contro potenze limitrofe o lontane e che non sempre sono le più vantaggiose poichè esistono fra le varie potenze certi limiti fissati dalla natura stessa delle cose e che bisogna guardarsi dall'oltrepassare; 5) guerre di opinioni e di principi (19) che presuppongono una concezione unitaria di tutta la società umana e che si risolvono in lotte civili interne, sia pure con riflessi esterni (20), e si trasformano in guerre di intervento quando uno Stato dominato da un partito voglia imporre ai propri vicini una determinata ideologia o viceversa richieda l'aiuto di un vicino più potente (21); 6) guerre nazionali che hanno luogo quando un popolo attaccato dallo straniero, dimenticando ogni discordia interna di principi e di interessi, insorge a difesa della propria indipendenza (22).

Ora, sotto il primo profilo, la guerra moderna, dalla rivoluzione francese in poi, differisce da quelle di successione dell'epoca settecentesca, combattute fra dinastie di sovrani, in quanto riceve la sua giustificazione non da un principio di diritto, ma soprattutto da un principio

(17) DE JOMINI, *Trattato dell'arte della guerra*, cap. I.

(18) La civiltà mondiale e la sicurezza della Società internazionale degli Stati vengono poste in pericolo quando si permette che uno stato più debole venga ingiustamente e impunemente sopraffatto da uno Stato più forte senza che altre potenze osino intervenire su tale argomento. Cfr. DEL VECCHIO, *Le ragioni morali della nostra guerra*, Milano, 1923, p. 40 ss.

(19) Secondo il DILTHEY (*Théorie des conceptions du monde*, trad. par Sauzin, Paris, 1946, p. 32) le teorie della vita e del mondo si sono espresse sempre per mezzo di proposizioni antinomiche; ma queste antinomie riposano sempre su un substrato comune. Così le guerre, come a noi pare, rappresentano un conflitto di principi sul modo di dare un assetto alla società umana in maniera definitiva.

(20) Vi è un caso limite in cui guerra e rivoluzione sono figure che quasi si confondono, quello cioè in cui agli insorti vengono riferite le norme di diritto internazionale specialmente attinenti alla guerra e alla neutralità, così nei rapporti con lo Stato contro cui lottano come in quelli che riguardano gli altri Stati.

(21) La richiesta di aiuto di un vicino più forte o di una potenza che più si avvicini a quella che richiede protezione, dal punto di vista ideologico, dà luogo al ricorso alle armi ausiliarie, il quale si verifica «quando si chiama un potente che con le armi sue ti venga ad aiutare e difendere». Così MACHIAVELLI, *Il Principe*, Cap. XIII.

(22) Sull'importanza del sentimento patriottico per impedire la disgregazione dei grandi Stati moderni e il risorgere dello spirito della tribù, cfr. E. BERGSON, *Le deux sources*, cit., p. 298 s.

di giustizia. Sotto il secondo e il quarto profilo deve osservarsi che il periodo della seconda guerra mondiale e quello attuale sono caratterizzati da contrasti fra grandi potenze super-capitalistiche e neomercantilistiche rivali, le quali si contendono le altre zone del mondo ancora semi-coloniali o semi-feudali (23); in altri termini le guerre di convenienza e di invasione divengono oggi il mezzo quasi normale per cui la economia dei grandi Stati trova il suo naturale sbocco (24). Perciò — sotto il terzo profilo — ogni guerra nell'epoca moderna provoca quasi necessariamente un intervento dei grandi Stati i quali, anche se non minacciati direttamente, vedrebbero certamente, nel successivo periodo di pace, limitate le possibilità della loro espansione economica dalla preponderanza delle potenze vittoriose nel conflitto. Infine, sotto il sesto aspetto si può osservare che il nazionalismo nell'epoca attuale dopo aver raggiunto il suo acme con la pace di Versailles, sta subendo un processo di involuzione, onde il fenomeno al quale in seguito alla seconda guerra mondiale assistiamo è quello del sorgere e del consolidarsi di grandi unità anche plurinazionali, come l'americana, la russa, la cinese e l'inglese. Ma è da osservare che l'attenuarsi del sentimento nazionale non diminuisce affatto il pericolo della guerra (25). Finalmente, sotto il quarto aspetto, si deve rilevare che oggi, assai più che in passato, la guerra di opinione e di principi tende a prevalere: essa non conserva più, almeno in apparenza, i caratteri dell'antica guerra di religione, ma si fonde quasi con le guerre di convenienza economica e di nazionalità o razza ed anche con quelle di conquista, in quanto i grandi Stati moderni ritengono di avere per loro natura una missione da svolgere anche al di fuori dei propri confini (26).

E' tipica la concezione della guerra del Kant (27) alla quale in parte fa riferimento anche il Del Vecchio, e a cui, per mancanza di superiori considerazioni, si avvicina, per molti, la concezione della guerra moder-

(23) In un certo senso potrebbe affermarsi, sotto questo aspetto, che la guerra che scoppia fra le grandi potenze, giunge, benchè in proporzioni diverse, a un più alto grado di evoluzione, ha l'ufficio di distruggere ordinamenti giuridici che prima di raggiungere un alto grado di sviluppo sono già pervenuti allo stadio della decadenza. Secondo il DEL VECCHIO (*Evoluzione*, cit., p. 20, e autori cit.) la teoria della evoluzione riposa effettivamente sopra la considerazione di due movimenti: quello progressivo che produce il nascere e lo svilupparsi degli organismi di essere organizzati, e quello regressivo che produce la scomparsa di organi o di specie.

(24) Come osserva il BERGSON (*Les deux sources*, cit., p. 209) nell'epoca presente ci si batte in guerra per non essere affamati, o meglio per mantenere un certo livello di vita al di sotto del quale si crede che non varrebbe più la pena di vivere.

(25) Secondo la previsione di HERBART (*Introduzione alla filosofia*, Parte IV, Cap. VI), quando il globo terrestre sarà un giorno coperto di Stati civili, il disegno di monarchia universale non potrà più venire in mente nemmeno al capitano più audace e più fortunato, e apparirà di gran lunga più piccolo di ora non solo l'uomo singolo, ma pur ogni singolo Stato e perciò appunto cesserà sempre più di essere oggetto di ambizione la grandezza di uno Stato. L'espansione odierna degli Stati plurinazionali sembra smentire questa tesi herbartiana.

(26) Essendo la guerra moderna fondata su principii, spesso viene mossa per dare una pace definitiva all'umanità intera. Queste contraddizioni della moderna guerra ideologica che, pur partendo da principii umanitari laici, provoca mali certamente maggiori dell'antica guerra di religione, sono già rilevate dal FERRARI (*Filosofia della Rivoluzione*, Londra, 1851, Parte II, Sez. 3., Cap. XVIII e Parte III, Sez. 3., Cap. IV).

(27) Cfr. KANT, *Critica del giudizio*, Parte II, Sez. II, paragr. 83.



na. Secondo la concezione kantiana tutti i conflitti fra popoli, che sono espressione massima dell'antagonismo fra i vari egismi umani, rappresenterebbero, non già nell'intenzione degli uomini, bensì in quella della natura, altrettanti tentativi per preparare, se non per stabilire, la conciliazione della libertà con la legalità fra vari Stati. La specie umana che, a differenza di quelle animali, non sarebbe stata completamente assoggettata alle tragiche conseguenze dei grandi cataclismi naturali, dovrebbe esser considerata come il fine ultimo della natura a condizione però che volesse darsi una finalità sufficiente per se stessa; ma fino a tanto che gli uomini non siano giunti a una armonia nei loro rapporti con la costituzione di una società civile, e più ancora di un tutto cosmopolitico, i conflitti fra i popoli devono considerarsi inevitabili. Tuttavia la guerra, nonostante le calamità terribili con cui opprime gli uomini e i mali forse ancor maggiori che derivano dalla sua costante preparazione in tempo di pace (28), risponderebbe, secondo la concezione kantiana, a un disegno della Saggiezza suprema poichè, per il principio della eccedenza degli effetti sui fini, spesso egoistici, delle azioni umane, attraverso le divisioni di uno Stato più grande in altri minori, e all'aggregazione da parte di quello di altri più piccoli, la storia si avvicina progressivamente al suo fine che non è diretto ad assicurare una maggior felicità ma piuttosto una cultura sempre più elevata del genere umano. L'effetto più rilevante della seconda guerra mondiale, contrariamente a ciò che afferma la filosofia hegeliana, secondo la quale nella storia si succederebbero le egemonie di vari popoli, consiste nella tendenza al confluire, pur combattendosi, di più civiltà, anche di origine diversa, in un'unica civiltà che può ben dirsi mondiale (29). Per tale ragione la guerra, anche nei suoi aspetti attuali, da un punto di vista teleologico non dovrebbe essere considerata come un giudizio di Dio in cui, secondo la concezione dantesca, prevarrebbe il popolo predestinato dalla Provvidenza: molte volte, infatti, nel corso della storia, si è verificato il caso che al termine del conflitto non vi siano stati nè vincitori nè vinti; altre volte, come nell'epoca attuale, si può osservare che i vincitori sono alla loro volta in lotta fra loro perchè portatori di differenti valori; e infine può avvenire, come nel caso della Grecia nei confronti di Roma, che la civiltà dei popoli vinti possa dominare, compenetrandola di sè, quella del vincitore.

Per concludere, la teoria del Del Vecchio troverebbe piena conferma anche negli ultimi avvenimenti storici in quanto, mentre in passato varie civiltà più o meno chiuse si sono succedute nella storia come portatrici ciascuna di determinati valori, oggi le diverse concezioni del

(28) Il principio enunciato da HUMBOLT (*Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, Parte I, V), e cioè che lo Stato non deve in alcun modo provocare la guerra, nè tanto meno impedirla con la violenza quando le circostanze la rendano necessaria, che lo Stato deve lasciare che l'influenza di essa si eserciti liberamente sullo spirito e sul carattere di tutta la Nazione, e deve astenersi da tutte quelle disposizioni positive che preparino la Nazione alla guerra, può anche rispondere a una saggezza teorica, ma praticamente ci sembra di difficile attuazione.

(29) Sull'uomo moderno e sulla lotta fra i diversi sistemi nel mondo, cfr. anche DILTHEY, op. cit., p. 284 s.

mondo, e in particolare dell'ideale di giustizia, si combattono nel senso di un'unica civiltà di cui costituiscono particolari manifestazioni.

Tale constatazione lascia peraltro insoluto un altro problema, e cioè quello della possibilità, sia pure in un lontano futuro, di una pace perpetua fondata sulla giustizia. Ma prima di affrontare il quesito occorre stabilire, secondo il diritto e secondo un criterio di giustizia, quando una guerra sia lecita e quando sia illecita.

## II - Il problema della guerra giusta.

Per il Del Vecchio è possibile una valutazione e un regolamento della guerra secondo norme giuridiche (30): così, pur essendo giustificata generalmente nella teoria giuridica e nella pratica l'astuzia in guerra per trarre in inganno il nemico (31), ciò non può avvenire senza distinzioni e limitazioni escludendo, ad es., l'uso di bandiere e uniformi militari diverse da quella nazionali. Ma, ammesso che la guerra ha certe leggi che non debbono restare completamente inosservate (*foedera etiam inter ipsos hostes servanda*, afferma S. Ambrogio) (32), ammeso pure che la guerra presuppone fra i vari Stati un riconoscimento reciproco più o meno implicito della loro qualità formale di Stati, ammeso infine che essa non deve mai degenerare in una rissa in cui siano coinvolti oltre ai combattenti anche i non combattenti, occorre procedere oltre sottoponendo anche il fenomeno della guerra a un'indagine deontologica, poichè quel riconoscimento non può evidentemente riferirsi alla ragione o al diritto delle parti in contrasto.

Certamente il giudicare se una guerra sia stata mossa o provocata in modo più o meno conforme all'ideale di giustizia importa gravissime

(30) Su tale argomento cfr. DEL VECCHIO, *Verità e inganno nella morale e nel diritto*, in *Riv. int. fl. dir.*, 1947, p. 4 ss.; DEL VECCHIO, *Gustavo Radbruch e la guerra*, in *Riv. int. fl. dir.*, 1948, p. 415 ss.

Secondo il RADBRUCH (*Sulla giustizia della guerra*, in *Riv. Int. di fl. del dir.*, 1949, p. 73) appartiene all'essenza della guerra che il diritto sussista da ambo le parti. Se il diritto è dalla parte dell'agredito la guerra è dal suo punto di vista giusta difesa; se al contrario l'assalitore è nel suo diritto, allora si verifica il caso di una spedizione punitiva. In ambedue i casi una guerra non sarebbe una guerra poichè contro la difesa, come contro la spedizione punitiva, non esiste dall'altra parte un diritto di difesa legittima ma soltanto il dovere di sopportare senza reagire il contegno giuridico dell'altra parte.

Tali osservazioni dell'illustre autore sono senza dubbio profonde ma, a nostro parere, non completamente persuasive. Nell'essenza della guerra vi è una pretesa da ambo le parti al diritto, ma è soltanto alla fine che si afferma con la vittoria un unico apparente diritto: quello del più forte (che naturalmente può non essere conforme a giustizia). Praticamente poi ogni guerra è insieme spedizione punitiva per l'assalitore, e giusta difesa per l'assalito. Concludendo si può affermare che la vittoria di uno Stato è legittima solo quando instauri un più alto diritto. Cfr., per una osservazione simile a proposito delle rivoluzioni, DEL VECCHIO, *La crisi della scienza del diritto moderno*, 1938, p. 18.

(31) Il MACHIAVELLI giunge persino a fare l'apologia dell'uso dell'astuzia in guerra (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Lib. III, Cap. XL: « Ancora che usare la fraude in ogni azione sia detestabile, nondimeno nel maneggiar la guerra è cosa laudabile e gloriosa, e parimenti è laudato colui che con fraude supera il nemico, come quello che lo supera con le forze »).

(32) Tale principio ha una sua ragione anche per attenuare, a nostro avviso, i più gravi mali che possono derivare dalla guerra.

difficoltà: e ciò sia perchè non sempre lo Stato che per primo dichiara la guerra è in realtà l'aggressore, sia perchè ragione e torto possono essere in qualche caso equamente divisi. Tuttavia non si può in tale materia completamente rinunciare a un giudizio deontologico: il Del Vecchio stabilisce perspicuamente alcuni principi per distinguere se una guerra sia giusta o ingiusta. Anzitutto una guerra può essere giustificata quando si volga a reintegrare un diritto insidiato o leso: perciò dove la sproporzione delle forze fra i due contendenti sia evidente, dove manchi ogni possibilità di aggressione da parte dello Stato più debole, dove non esistano nemmeno antichi torti da riparare, il giudizio negativo è sicuro.

La regola precedente può tuttavia essere integrata da un'altra enunciata pure dal Del Vecchio (33) e che a nostro avviso trova prevalente applicazione nel campo della colonizzazione (34). Secondo questo principio la guerra non è condannabile quando la barbarie cieca opponga limiti all'espandersi dell'attività umana nelle sue forme più razionali: si può in certo senso combattere anche per i propri nemici quando si miri a salvare quel fondo di umanità che in essi è obliterato e sconvolto (35).

La teoria del Del Vecchio, per cui la guerra non è sempre e in ogni caso soltanto un fatto inspiegabile di brutale follia, ma può ben essere regolata dal diritto e valutata secondo un criterio di giustizia, appare inconfutabile, ove si sottopongano a un esame anche superficiale le norme del diritto internazionale. Secondo tali norme il conflitto armato, ove abbia alcuni determinati requisiti formali, non può essere giuridicamente qualificato come atto illecito poichè lo Stato che dichiara le ostilità (36) continua sempre a trovarsi avvinto alle norme internazionali, le quali hanno appunto l'ufficio di infrenare e regolare secondo il diritto le situazioni gravemente turbate che possono derivare dallo svolgimento del conflitto e costituiscono pertanto un sistema di norme generali per tutte le guerre, costituito già in tempo di pace per l'interesse della comunità degli Stati e trascendente quelli che possono sorgere nel contrasto armato fra i futuri belligeranti (37). Inoltre il diritto interna-

(33) Cfr. G. DEL VECCHIO, *Giurisprudenza e colonie (Cenni generali)*, estr. dalla *Riv. Int. di fil. del diritto*, Roma, 1937, p. 3.

(34) Rammentiamo anche, a tale proposito, la tesi del Vico, *La scienza nuova*, Libro IV, Sez. 4., che ha però valore soprattutto per le civiltà antiche e chiuse e secondo la quale la principale causa delle antiche guerre e delle colonizzazioni risiede nel fatto che occorreva diminuire nelle città la stagnante moltitudine dei poveri.

(35) Così DEL VECCHIO, *Le ragioni morali ecc.*, cit. p. 47. A proposito dell'intervento dell'Italia nella prima guerra mondiale, l'illustre Autore osserva: «I valori che tendiamo a mettere in salvo, non sono di natura esclusiva e particolare e non appartengono solo a noi; bensì comprendono virtualmente l'intero genere umano» (*op. cit.*, p. 49).

(36) E' da notare che il momento iniziale dello stato di guerra è quello indicato nella dichiarazione di guerra o nell'*ultimatum*, oppure è dato dal momento medesimo in cui si compie il primo atto bellico. Talvolta all'effettivo inizio delle ostilità segue la dichiarazione di guerra, la quale ha solo l'ufficio di accertare inequivocabilmente quale fosse la volontà dello Stato nel momento in cui ha iniziato le operazioni ostili.

(37) In tal senso cfr. SANTI-ROMANO, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano, 1947, p. 230. L'Autore aggiunge (con una generalizzazione che può sembrare eccessiva) che il diritto di guerra avrebbe, appunto per le ragioni riportate, una supe-



zionale legittima una guerra, quando sia condotta da uno Stato non per motivi futili ma per fondamentali interessi. Onde non solo le consuetudini ma nemmeno i patti per assicurare la pace tra le Nazioni non hanno proibito in modo assoluto la guerra. Non ci nascondiamo la tragica gravità di questo fatto, ma non dobbiamo nemmeno trascurare l'enorme sforzo che si effettua per mezzo dell'ordinamento giuridico internazionale così da regolare un fenomeno tanto grave come la guerra ispirandosi ai principi generali del diritto (38), imponendo ad es. agli Stati belligeranti di comportarsi secondo le regole dell'umanità (39), almeno quando ciò sia consentito dalla natura delle cose, dalla cosiddetta necessità di guerra (40). Ma v'è di più: alcuni istituti fondamentali del diritto internazionale hanno una ragion d'essere appunto per prevenire ed ovviare al pericolo di conflitti possibili, mentre la guerra stessa costituisce quasi una procedura giuridica per regolare fra gli Stati in concreto i vari conflitti di interessi che sarebbe quasi impossibile regolare in astratto secondo un criterio di giustizia, o costituisce addirittura un mezzo per ristabilire il diritto contro uno Stato aggressore (41).

Considerando possibile la spiegazione della guerra dal punto di vista causale e teleologico, non vogliamo affermare che essa corrisponda a un « dover essere »: e intendiamo naturalmente parlare di un « dover essere » trascendente e non immanente, perchè se dovessimo considerare la guerra dal punto di vista dell'immanentismo idealistico, che nel porsi il problema della giustizia non può superare il diritto positivo (42), o quanto meno le sue possibilità attuali, si imporrebbe pur sempre la constatazione che non solo la guerra non è vietata dal sistema giuridico internazionale, ma è in qualche modo ammessa e riconosciuta quale *ultima ratio* per sanare certe ingiustizie che sono ad esso inerenti, come, del resto, a qualsiasi altro ordinamento giuridico positivo. Noi ritenia-

---

riorità nei confronti degli ordinamenti giuridici delle rivoluzioni, poichè questi sono costituiti per ogni singola rivoluzione, mentre essa infuria, in vista di esigenze del tutto contrastanti.

Oltre alle norme più generali esiste — si perdoni il termine — un diritto contrattuale di guerra poichè possono esservi ad es. convenzioni che i belligeranti concludono fra loro per scambiarsi prigionieri (cartelli), o per sospendere per un determinato periodo di tempo le ostilità (sospensioni d'armi, tregua, armistizio), o per regolare la resa di un corpo di esercito o di una fortezza (capitolazioni).

(38) Sull'argomento cfr. in generale: DEL VECCHIO, *Sui principi generali del diritto*, Modena, 1921; BALLADORE-PALLIERI, *I principi generali del diritto riconosciuti dalle Nazioni civili*, Torino, 1931.

(39) Così nell'art. 27 della IV convenzione dell'Aja del 1907 è fatta menzione dell'obbligo di risparmiare, per quanto sia possibile, gli edifici consacrati al culto. Nell'art. 23 si proibisce di distruggere o requisire la proprietà privata dei nemici, ma si propone anche che il divieto cessi quando lo domandino imperiosamente le esigenze della guerra.

(40) Sull'argomento cfr. BALLADORE-PALLIERI, *La guerra*, Padova, 1935, p. 140 ss.

E' da notare inoltre che col sorgere di nuovi tipi di guerra, ed in particolare quando è sorta la guerra aerea, si è verificata la possibilità anche nel diritto internazionale di guerra di ricorrere alla interpretazione estensiva ed analogica, in quanto la natura delle cose offriva una certa somiglianza, ad es., con la guerra marittima.

(41) Si avrebbe in tal caso per il Carnelutti un particolare tipo di guerra: non contro ma per il diritto. Cfr. CARNELUTTI, *Il processo coreano*, in *Riv. dir. proc.*, I, p. 262 ss.

(42) Su tale argomento cfr. DEL VECCHIO, *Dispute e conclusioni sul diritto naturale*, in *Riv. Int. fl. dir.*, 1949, p. 157 s.

mo, d'altro canto, che la ricerca dei fatti, la intuizione dei valori e la logica possano fra loro integrarsi e non contrastare affatto con la superiore ricerca deontologica (43) sul grave fenomeno della guerra che travaglia la nostra esistenza: ciò appare evidente dalla esclamazione di Dante che riportiamo per la sua sorprendente attualità: « Povera umanità! tra quante procelle e sventure e naufragi ti tocca essere sbattuta mentre, fatta belva dalle molte teste, ti dibatti in sforzi inconsulti. Hai infermo l'uno e l'altro intelletto e il cuore: non curi l'intelletto superiore guardando ai principi eterni, non l'inferiore con l'esperienza, neppure il cuore prestando ascolto all'affettuoso ammonimento divino che ti grida attraverso la tromba dello Spirito santo: com'è bello e com'è dolce che i fratelli siano insieme uniti » (44).

Ma la guerra nell'epoca nostra viene già sostituita dall'arbitrato internazionale il quale tende a comporre le controversie fra gli Stati al di fuori del conflitto armato, sotto il controllo della Società internazionale di cui occorre indagare la natura. (*Continua*).

Bologna.

FRANCESCO MILANI

\* \* \*

## LA PERFEZIONE SCIENTIFICA DEI FIGLI

Tra le varie questioni di teologia morale dai competenti in materia agitate, questa, che noi intendiamo ora trattare, è quasi del tutto trascurata e, se trattata, la è solamente di sfuggita e, a nostro avviso, da un non esatto punto di vista.

La questione, più che sull'esistenza del dovere nei genitori di far perfezionare scientificamente i propri figli, versa sulla radice o, meglio, sulla causa generatrice di essa: se cioè tale dovere sia un dovere che entri nei limiti della giustizia, et quidem stretta, cioè commutativa, oppure sia dovere proveniente da altra virtù.

### I - Premesse necessarie.

Crediamo opportuno, prima di dare e provare la nostra opinione, premettere quanto segue:

1) Abbiamo intitolato la nostra nota « la perfezione scientifica dei figli » e non « l'educazione scientifica dei figli » non già perchè noi richiedessimo qualche cosa di più di quello che il Codice di Diritto Ca-

(43) E' utile ricordare, a tal proposito, anche una profonda affermazione del DEL VECCHIO (*Il sentimento giuridico*, II Ed., Roma, 1908, p. 12): « noi teniamo per fermo che la spiegazione storica del manifestarsi di un fatto in connessione con gli altri dati della natura, non distrugga la sua esistenza di idea ».

(44) DANTE, *Monarchia*, Lib. I, 16.

nonico (1) impone ai genitori, ma solamente perchè la perfezione scientifica è il termine a cui deve tendere la stessa educazione scientifica. Se il legislatore quindi impone ai genitori l'educazione scientifica dei figli, l'impone sempre in vista della perfezione che questi devono conseguire in tale campo.

Che l'educazione scientifica sia il mezzo con cui si raggiunga la perfezione scientifica, si deduce chiaramente dalle definizioni dell'educazione e della perfezione.

L'educazione infatti si può definire: « *Lo sviluppo volontario e integrale della personalità verso il fine della vita* » (2) o ancor meglio con il Cappello: « *La progressiva e armonica evoluzione delle facoltà con la quale i fanciulli lentamente ed ordinatamente sono trasformati in uomini perfetti* » (3).

Mentre a sua volta la perfezione in genere, con S. Tommaso d'Aquino, viene definita: « *Il raggiungimento e la consecuzione di quel fine che è conveniente all'uomo secondo la propria natura* » (4).

Da queste due definizioni si può evidentemente dedurre che l'educazione è via e mezzo alla perfezione così in genere come in particolare; e perciò l'educazione scientifica dei figli voluta dal legislatore ecclesiastico è via o mezzo alla perfezione scientifica dei figli. E' bene perciò esaminare l'origine del dovere che hanno i genitori di portare a perfezione i propri figli nel campo scientifico, avendo essi per legge l'obbligo di dare il mezzo che conduce a questa perfezione.

2) La perfezione a cui ogni uomo deve tendere è duplice: l'una fisica, spirituale l'altra.

Da notare che — come dice il Rotta (5) — mentre nel conseguimento della prima abbiamo l'attuazione di quei caratteri propri di ogni realtà che si sviluppa, e cioè *l'uniformità* (svolgimento nelle sue linee essenziali ed uguali in tutti gli uomini), *la necessità* (regolare svolgimento degli organi e delle funzioni necessari alla vita) e *la limitatezza* (cessazione dello sviluppo fisico ad un dato momento), nella consecuzione invece della seconda questi caratteri non si attuano, essendo essi superati dall'intervento della volontà che importa capacità di aderire ad un fine concepito come possibile. Non essendo lo sviluppo spirituale e, per conseguenza, il raggiungimento della perfezione spirituale, legato strettamente agli organi, può questo secondo sviluppo continuare per tutta la vita.

Avendo la perfezione spirituale quale fine immediato l'attuazione della personalità dell'individuo, ne segue che essa debba essere religiosa, morale, intellettuale e politica, dovendo essa formare nell'individuo il sentimento, anzi la convinzione, della sua dignità religiosa, morale, intellettuale e politica.

(1) Cfr.: C. J. C., c. 1113.

(2) PAOLO ROTTA: *Storia della Pedagogia - Introduzione*. Ed. La Scuola, Brescia.

(3) FELIX CAPPELLO S. I.: *Tractatus Canonico-Moralis De Sacramentis* Tom. 3, Pars. II: *De Matrimonio*, pag. 224 - Marietti, Ed. IV (1939).

(4) S. THOMAE AQUINATIS: *Opuscula Selecta*: Tom. I, op. IV: *De perfectione vitae spiritalis*, cap. I - Ed. P. Lethielleux - Parisiis (1881).

(5) P. ROTTA: *Op. cit.* - *Introduzione*.



3) Allo sviluppo spirituale e, per conseguenza, alla perfezione spirituale l'individuo non può arrivare da solo. Egli ha, è vero, dalla divina Provvidenza i talenti necessari per raggiungere quella perfezione che la stessa divina Provvidenza ha segnato sopra di lui; ma per far fruttificare detti talenti l'individuo ha necessariamente bisogno di aiuti materiali e spirituali; aiuti che devono dare coloro che a questo si sono impegnati sia davanti a Dio sia davanti alla società.

Tra costoro, prima di tutti vengono i genitori che, contraendo il matrimonio (contratto elevato alla dignità di Sacramento nel Cristianesimo), hanno posto come fine principale di questo loro contratto non solo la procreazione ma anche la perfezione della prole, come giustamente avverte il legislatore canonico (6).

4) Un'altra premessa, molto importante, per la soluzione della questione è che i contratti, con i loro effetti e specialmente con il loro fine principale, entrano nei limiti della giustizia commutativa. I doveri che hanno origine da un contratto sono perciò di giustizia commutativa non solamente per quanto riguarda l'altra parte contraente, ma anche per quanto riguarda le altre persone che beneficiano di tale contratto; come evidentemente lo dimostra il fatto che l'erede a titolo universale per un testamento ha doveri di giustizia commutativa non solo verso gli eredi a titolo particolare di detto testamento ma anche verso quei legatari che in base allo stesso testamento devono ricavare un beneficio dai beni del testatore (7).

## II - *Commento al can. 1113 del Codice di diritto canonico.*

Il legislatore ecclesiastico ricorda l'obbligo dei genitori per l'educazione e, mediante questa, per la perfezione dei figli, nei canoni che regolano il matrimonio cristiano, sacramento e contratto insieme, con questa disposizione:

« I genitori sono astretti da gravissimo obbligo di curare, secondo

(6) C. J. C., c. 1013, par. 1.

(7) Non ci sembra gratuita questa nostra asserzione. Nè tanto meno la gratuità di essa si può provare dal semplice fatto che S. Tommaso nel trattato della virtù della giustizia non parli di tali contratti, ma solo del contratto della compravendita. Basterebbe infatti il solo fatto che S. Tommaso parli del contratto di compravendita nel trattato della giustizia per dedurre che i contratti vanno giudicati a lume della giustizia. Se poi dal silenzio che S. Tommaso conserva apparentemente nel detto trattato sui contratti si voglia proprio dedurre che essi non vanno giudicati al lume della virtù della giustizia, bisogna dire che i contratti non possono essere giudicati al lume di alcuna virtù, non parlando S. Tommaso dei contratti in alcun trattato delle singole virtù.

Abbiamo detto che nel trattato sulla virtù della giustizia il Dottore Angelico conserva un apparente silenzio, poichè è dalla Somma Teologica, e precisamente dal trattato sulla virtù della giustizia che, con il P. Merkelbach, ricaviamo questo aureo principio che si estende a tutti i contratti: « Regula justitiae reguntur quae omni consensione partium est anterior atque superior, lege scilicet aequivalentiae dati et accepti » e cioè « (I contratti) sono retti da una regola di giustizia che è anteriore e superiore a qualunque consenso di parti, cioè dalla legge dell'equivalenza del dato e del ricevuto »: ma questa legge dell'equivalenza del dato e del ricevuto è una legge di giustizia commutativa, quindi i contratti entrano a far parte della giustizia commutativa (cfr. S. THOMAS: *S. Theol.* II II, q. 77, a. 1; et P. H. MERKELBACH O. P.: *Summa Theologiae Moral* Tom. 2, pag. 462, Ed. Desclée, Parisiis (1933).

le possibilità, l'educazione (e quindi la perfezione) sia religiosa e morale sia fisica e civile della prole, e di provvedere anche al loro bene temporale » (8).

In base a questo canone non solamente ci si fa edotti dell'obbligo gravissimo che hanno i genitori di curare l'educazione (e per essa la perfezione) della prole, ma si determina anche l'oggetto di detto obbligo: educazione religiosa, morale, fisica e civile della prole.

I genitori quindi devono curare:

a) *l'educazione religiosa*: cosa che possono ottenere instillando nell'animo dei propri figli la loro dignità religiosa, facendo loro conoscere la loro origine e il loro fine, Dio, e insegnando ad essi il modo di rendere il dovuto culto a Colui che li ha creati e che dovrà formare la loro unica, vera ed eterna felicità;

b) *l'educazione morale*: per raggiungere l'eterna felicità, che è un premio, l'uomo deve meritarsela con le proprie azioni, come giustamente S. Agostino dice: « Chi ti creò senza di te, non ti salverà senza di te » (9); e poichè questa felicità si conquista con le azioni virtuose, sole degne di merito, sorge di necessità nei genitori l'obbligo di instillare nell'animo dei propri figli il concetto e la convinzione della loro dignità morale; e questo otterranno quando avranno formato la prole alla virtù non solo naturale ma anche e principalmente soprannaturale;

c) *l'educazione fisica*: l'uomo non è solo anima e solo facoltà spirituali, ma anche corpo, strumento dell'anima nel suo lavoro di perfezione; giustamente perciò il legislatore ecclesiastico tra gli oggetti dell'obbligo di educazione dei propri figli impone ai genitori la cura dell'educazione fisica e, per essa, della perfezione fisica della prole; (a quest'educazione e, per conseguenza, a questa perfezione fisica, che — come più sopra si è notato — si attua con certi caratteri fissi, i genitori devono concorrere con il somministrare ai figli quegli elementi necessari per lo sviluppo e la conservazione del corpo, quali sono i cibi e i vestiti; somministrazione che deve essere ragionevole e quindi basata sulla legge della morale e dell'igiene; se i genitori oltrepassano queste norme e con facilità permettono che i figli le oltrepassino, vanno contro l'obbligo dell'educazione fisica della prole) (10);

(8) « Parentes gravissima obligatione tenentur prolis educationem tum religiosam et moralem, tum physicam et civilem pro viribus curandi et etiam temporalibus eorum bono providendi » (cfr. C. J. C., c. 1113).

(9) S. AUGUST.: *Serm. 15 de Verb. ap.*, cap. 11.

(10) A questo proposito ci piace riportare una nota, anche se così semplice ed elementare, posta dal traduttore Mons. Pietro Pezzali al libro « Famiglia » di Mons. Carlo Gibier:

« Colpevole e dannosa l'educazione fisica per un eccesso d'importanza che le si dà, e di sollecitudini e di spese che le si consacrano. Veniamo al pratico. Peccano quei genitori che permettono ai loro figliuoli di 16, 17 anni di vegliare fino a tardissima ora... Avranno degli esseri tormentati da emicranie incurabili. Peccano contro la legge dell'educazione fisica quei genitori, che avvezzi ad una vita comoda, non possono nè vogliono correggere la stessa mollezza nei loro figliuoli. E li lasciano poltrire ore ed ore nel loro letto a loro sazietà, a loro piacimento. Che cosa è questo? E' snervare il carattere, inclinare alla mollezza, sviluppare la sensualità, abbrutire l'intelligenza... questo non è formare giovani forti, ma indolenti, fannulloni.

I genitori devono fornire abiti e panni adatti alla loro condizione, alla loro età

d) *l'educazione civile*: l'ultimo oggetto dell'obbligo che hanno i genitori verso la loro prole, secondo l'enumerazione del legislatore ecclesiastico, è quello di curare la loro educazione civile e per essa la perfezione civile.

E questo è giusto perchè l'uomo, come tutti sappiamo, è un animale socievole, un essere cioè che deve vivere in società con gli altri esseri della sua specie, con altri uomini, con cui deve tendere alla consecuzione del fine comune della società.

Comunemente l'uomo, considerato in relazione agli altri suoi simili, viene chiamato cittadino (il « cives » romano). E' questa una dignità di cui si deve avere alta stima e convinzione. E' necessario perciò che se ne curi il sentimento e la convinzione; ed è per questo che il legislatore ecclesiastico non dimentica di metter tra gli oggetti dell'obbligo dei genitori la cura dell'educazione civile dei propri figliuoli.

Per poter comprendere in che cosa propriamente consista l'educazione civile, è necessario ricordare che il cittadino allora veramente possiede questa dignità quando con tutte le sue forze fisiche, morali ed intellettuali concorre al benessere della società di cui fa parte. Perciò l'educazione civile, e per conseguenza la perfezione civile, consiste nel preparare e attuare le facoltà dei propri figliuoli in modo che possano questi dare, secondo i talenti ricevuti dalla divina Provvidenza, il contributo massimo per il benessere della società. Per questo importa educazione e attuazione razionale delle facoltà fisiche, morali ed intellettuali.

Da notare che dicendo educazione razionale delle facoltà fisiche, morali e intellettuali, intendiamo dire che queste facoltà devono essere sviluppate in modo tale che il soggetto che le possiede non vada contro il fine della propria vita. Perciò devono essere indirizzate alla consecuzione della verità, che sia veramente tale e non solo un'apparenza più o meno vaga di essa, alla consecuzione di quei principi, in base ai quali il soggetto che possiede tali facoltà possa realmente concorrere alla conquista del benessere dei propri simili sia nel campo materiale che in quello intellettuale e morale.

e opportuni secondo la varietà delle stagioni e il bisogno del tempo. Fanno male quei genitori che avvezzano i loro figli ad una morbidezza di pelle così sensibile e delicata da correre pericolo di infermità ad ogni mutazione di clima e di temperatura. Fanno male quei genitori che per compiacere ai gusti capricciosi di una figliuola, molto tenera della sua apparenza esterna, le permettono che, in pieno inverno, con una temperatura a zero gradi o quasi vada piuttosto mascherata che coperta, con certi veli elegantemente ricamati, ma trasparenti e sottili, i quali più che riparare servono a mettere in mostra il color della carne, più che a riscaldare le membra servono nella fanciulla a far pompa di vanità poco decente e forse a riscaldare negli altri i fumi dei sensi. Peccano quei genitori i quali invece di dare ai loro figliuoli un'alimentazione regolata dalle leggi della necessità e della convenienza, assecondano i capricci del gusto e del palato, e sviluppano in essi la golosità...

Fanno male quei genitori che permettono ai loro figliuoli quell'eccesso, che si vede, nei giuochi ed esercizi che con un'esotica parola si chiamano gli sport. Presi in ragionevole misura sono uno svago innocente e un vantaggio fisico per il corpo... ma l'esagerazione, come oggidì si vede, non può farci considerare come un progresso questi sforzi che si fanno per ricondurci allo stato bestiale. Esagerazione per esagerazione: preferirei ancora quella delle scuole medievali, che ci hanno dato un S. Tommaso d'Aquino, mentre le scuole moderne ci regalano dei vincitori di regate».

(Cfr. CARLO GIBIER: *Famiglia*, pag. 230-232, con traduzione e nota di Mons. Pezzali. Milano. Casa Edit. S. Lega Eucaristica - 1927).



Ricordino quelli che devono curare l'educazione civile degli uomini che le facoltà ricevute da Dio devono essere fatte fruttificare per la maggiore perfezione dei propri fratelli, poichè è questo il fine che Iddio si è proposto nel mettere nell'individuo tali facoltà.

Ci si può ora domandare: in che misura i genitori sono tenuti a curare l'educazione della prole?

La risposta a quest'interrogativo ci vien data in parte dallo stesso legislatore ecclesiastico. Infatti egli nel citato canone dice che i genitori sono tenuti a procurare l'educazione della prole « *pro viribus* » cioè secondo le possibilità.

Ma poichè questa determinazione del legislatore può generare confusione, è bene spendere qui ancora una parola di spiegazione.

1. — Quelle parole « *pro viribus* », cioè « secondo le possibilità », devono essere intese sia per capacità materiali sia anche per capacità morali, anzi, per essere più espliciti, diciamo che bisogna intenderle secondo le possibilità pecuniarie e secondo le possibilità ed attitudini morali ed intellettuali.

2. — Mentre le possibilità pecuniarie vanno intese solo in considerazione dei genitori, le possibilità morali ed intellettuali invece devono essere prese in considerazione non soltanto da parte dei genitori che devono curare l'educazione, ma anche e principalmente da parte dei figli stessi, anzi per noi queste ultime possibilità devono essere intese piuttosto da parte di questi ultimi, poichè può darsi il caso che tali possibilità non si abbiano nei genitori, mentre si trovano nei figli.

3. — Se in realtà nei propri figli vi siano queste possibilità morali ed intellettuali alcuni genitori da se stessi possono giudicare, altri no. Quelli che da se stessi possono giudicare, lo facciano con ogni oggettività e senza alcun pregiudizio. Gli altri, invece, che da se stessi non possono farlo, sono obbligati a cercare persone prudenti e in ciò competenti, le quali diano un giudizio disinteressato delle possibilità del fanciullo per il suo particolare benessere e per il benessere dell'intera società.

4. — Altra osservazione importantissima qui da farsi è la seguente: la misura su cui i genitori devono basarsi per curare l'educazione dei propri figli non può e non deve essere la considerazione delle capacità di uno dei loro figli, per esempio, del primo. Sarebbe un tal modo di agire una grande imprudenza. Infatti la divina Provvidenza, nei suoi infiniti disegni per il benessere dell'individuo e della società, non a tutti dà uguali talenti da far fruttificare, nè a tutti gli uomini prepara un'identica perfezione da conseguire. La società stessa d'altra parte non ha bisogno di uomini che abbiano la stessa perfezione, ma ha bisogno di gradi in tale perfezione, affinchè con i diversi mezzi che ognuno può mettere a disposizione di essa si possa raggiungere il fine comune della società e quello particolare di ciascuno individuo.

### III - Soluzione della questione.

Ricordiamo che questa questione, più che versare sull'esistenza del dovere nei genitori di procurare l'educazione e per essa la perfezione scientifica dei propri figli, versa sull'origine o, meglio, sulla causa generatrice di questo dovere.

La questione quindi non tratta tutta la perfezione che i genitori sono tenuti a curare per i propri figli, ma una parte limitata di essa, cioè la perfezione scientifica.

Le opinioni più rilevanti a riguardo sono due:

La *prima* ritiene che il dovere che incombe ai genitori di curare la educazione scientifica e quindi la perfezione scientifica dei figli non sia generata dalla virtù della giustizia ma da altra virtù.

Generalmente i fautori di questa opinione sono quei moralisti che, parlando del dovere dei genitori nel curare la perfezione della propria prole, accennano a questo dovere nel trattato della virtù della pietà (11). C'è qualche autore però che vorrebbe ridurre questo dovere, più che alla virtù della pietà, alla virtù della carità.

Prove dirette non ne portano, per cui crediamo che la ragione di ciò sia il fatto che detti autori non si siano mai proposta una tale questione. Il che appare anche dal fatto che essi non alludono affatto all'opinione contraria, la quale in realtà in termini precisi ancora da nessuno è stata proposta, anche se qualche autore di diritto naturale parla di diritti e doveri reciproci tra genitori e figli (12).

La *seconda* opinione afferma che il dovere incumbente sui genitori di curare la perfezione scientifica dei figli è un dovere proveniente dalla virtù della giustizia, e precisamente dalla giustizia commutativa.

Questa è anche la nostra opinione; sosteniamo inoltre che tale dovere sia da esaminarsi anche a lume della giustizia legale. Per noi il dovere di perfezionare scientificamente i figli *non è un dovere generale dalla virtù della pietà*, perchè questa virtù, secondo la definizione che di essa danno tutti i teologi, seguendo S. Tommaso (13), e gli stessi fautori della prima opinione, è una virtù che regola i rapporti dei figli verso i genitori o meglio è una virtù che devono esercitare i figli verso i genitori e i cittadini verso la patria. E' evidente che se la pietà è una virtù che devono esercitare i figli verso i genitori, non può essa generare un dovere spettante i genitori.

*Nè tanto meno a noi sembra che tale dovere sia un dovere di semplice carità.* Difatti tra i genitori e i figli c'è qualche cosa di molto più della semplice carità: c'è un impegno solenne che i genitori nel giorno del loro matrimonio hanno preso e davanti a Dio e davanti alla società, quello di curare la perfezione della prole che loro avrebbe concesso Iddio,

(11) PRUMMER: *Manuale Theologiae Moralis* Tom. II, pag. 462, Ed. IX - Herder. MERKELBACH: *Summa Theologiae Moralis* Tom. II, pag. 797, Ed. 1932.

(12) AHRENS: *Corso di Diritto Naturale* - II Ed. della Traduzione di Vincenzo De Castro fatta sulla quarta edizione dell'originale. Ed. Francesco Sanvito - Milano - 1857.

(13) S. THOMAS: *S. Theol.*, II II, q. 101, a. 1.

impegno che non è un semplice impegno di carità, essendo sorto dalla manifestazione di una mutua volontà dei coniugi e cioè da un contratto.

*La perfezione scientifica dei figli è per i genitori un dovere di giustizia e di giustizia commutativa. Infatti:*

a) Dalla morale sappiamo che il matrimonio oltre ad essere un sacramento per i cristiani è anche un contratto; tutti gl'impegni perciò che si assumono nel matrimonio da parte dei coniugi sono impegni emananti da un contratto.

Gli impegni che scaturiscono da un contratto, anche se non sono verso l'altro contraente ma solo verso persone che beneficiano del contratto, come abbiamo di già detto, sono impegni di giustizia commutativa. Anche perciò tutti gl'impegni emananti dal matrimonio saranno impegni di giustizia commutativa.

E' pacifico che gl'impegni che un coniuge assume verso dell'altro nel matrimonio sono impegni di giustizia commutativa; tanto è vero che noi condanniamo il coniuge adultero, non solo perchè ha commesso atto contro la virtù della castità, ma anche perchè ha commesso una vera ingiustizia con l'essere venuto meno all'impegno preso nel matrimonio di essere solamente dell'altro coniuge.

Da ciò necessariamente segue che anche gl'impegni presi dai due coniugi in favore della prole, che loro Dio darà, essendo impegni emananti dal matrimonio, sono impegni di giustizia commutativa. Che tali impegni emanino dal matrimonio, appare dal fatto che per essi non si fa alcun altro contratto diverso nè si fa parola di essi in sede separata, essendo essi stati presi implicitamente nel contratto matrimoniale.

Tra gl'impegni che i due coniugi assumono nel matrimonio in favore della prole vi è anche quello dell'educazione e perfezione della stessa prole e, quindi, sorgendo esso dal contratto matrimoniale deve necessariamente essere un dovere di giustizia commutativa.

b) Ma ciò che maggiormente ci convince nell'accettare quest'opinione è che la procreazione e la perfezione della prole formano il fine principale del matrimonio quale sacramento e quale contratto.

Se dunque il matrimonio quale sacramento e quale contratto ha per fine principale la procreazione e la perfezione della prole, gl'impegni che in esso matrimonio si assumono per conseguire detto fine necessariamente devono essere impegni di giustizia commutativa, che è la virtù che regola i contratti con i loro impegni e specialmente con il loro fine principale.

Tra gli oggetti dell'educazione e, per essa, della perfezione che i genitori devono curare in favore della loro prole, dal legislatore ecclesiastico è enumerato anche quello dell'educazione e, quindi, perfezione intellettuale e perciò scientifica dei figli. Conseguentemente il dovere di procurare l'educazione e, per essa, la perfezione scientifica dei figli è un dovere di giustizia commutativa.

Sappiamo che purtroppo questa nostra posizione non va esente da attacchi. Di essi ne esaminiamo soltanto tre, dichiarandoci di essere disposti ad esaminare gli altri che eventualmente potranno muoversi contro essa.



La prima obiezione è di coloro, che, pur ammettendo che i genitori siano per giustizia commutativa obbligati a dare i primi elementi della perfezione scientifica alla propria prole, ritengono che quegli stessi genitori non sono obbligati a dare ai loro figli la completa perfezione scientifica in forza della giustizia commutativa. Deducono ciò dal fatto che se i genitori fossero tenuti a dare questa completa perfezione scientifica ai propri figli in forza della giustizia commutativa, quei genitori che non hanno la possibilità di dare tale perfezione commetterebbero sempre dell'ingiustizia.

Questa prima difficoltà ha due punti vulnerabili. Difatti: 1) Non riusciamo a vedere come i genitori possano essere tenuti in doppia misura o sotto un doppio aspetto a dare ai propri figli i primi elementi della perfezione scientifica e il completamento di essa. Se, infatti, a dare l'inizio della perfezione scientifica i genitori sono tenuti in forza della giustizia commutativa, non si può spiegare come il completamento di tale perfezione debba essere poi dato in forza della virtù della carità o di altra virtù che non sia la giustizia. E' come dire che colui che ha preso l'appalto della costruzione di un palazzo sia tenuto in forza della virtù della giustizia a porre le fondamenta mentre al completamento del palazzo è tenuto semplicemente in forza della carità o di altra virtù che non sia la giustizia. 2) La ragione portata per dar forza a questa prima obiezione manca di fondamento e di valore. Per poter avere infatti tale ragione un valore bisogna ammettere che il legislatore ecclesiastico possa obbligare in modo assoluto e anche che in tutti i casi la giustizia obblighi, senza cioè guardare alle condizioni di colui che deve esercitarla. Ora, nessuna di queste due ipotesi è vera. Infatti il legislatore ecclesiastico obbliga i genitori a dare la perfezione scientifica ai figli « pro viribus », cioè secondo le possibilità; quindi se queste possibilità vengono meno nei genitori, essi non possono, non attuandole, commettere ingiustizia. La giustizia non obbliga all'impossibile. Ci troviamo nello stesso caso di uno che dovrebbe riparare per un danno che ha procurato ma che non ha alcuna possibilità di attuare tale riparazione. Certo costui, pur essendo tenuto per giustizia commutativa alla riparazione del danno, non commette ingiustizia se 'è impossibilitato a far ciò. Così è anche di quei genitori che non hanno possibilità di procurare la perfezione scientifica dei figli.

Il secondo attacco alla nostra opinione potrebbe esprimersi con questa asserzione: « Ammettendo che i genitori siano obbligati per giustizia commutativa a curare la perfezione scientifica dei propri figli, essi sarebbero in continua ambascia perchè non saranno mai sicuri se hanno dato o meno ai propri figli quella perfezione scientifica che questi potevano raggiungere ».

Facciamo anzitutto notare che in tale difficoltà c'è un'esagerazione circa l'ambascia nella quale si verrebbero a trovare i genitori, volendo ritenere la nostra opinione. Difatti quando i genitori si sono rimessi a persone prudenti e competenti, se essi stessi non possono giudicare, hanno fatto ciò che da parte loro dovevano fare per curare la perfezione scientifica dei propri figli, e possono essere tranquilli perchè « pro vi-

ribus » hanno curato quella perfezione se dopo questo giudizio essi in proporzione delle loro possibilità specialmente economiche hanno fatto in modo tale che i loro figli abbiano intrapreso il lavoro della loro perfezione scientifica sotto la guida di coloro che possono portarli a tale perfezione, poichè al resto non devono pensare i genitori ma quelle persone che immediatamente si sono assunte il compito di portare a compimento tale perfezione, cioè i maestri e i professori.

L'ultima obiezione che vogliamo esaminare si potrebbe riassumere in queste parole: I genitori possono vedere nella perfezione scientifica dei figli un pericolo per l'anima di essi, e poichè sono tenuti a procurare più il bene spirituale che materiale della loro prole, possono perciò benissimo negare, senza commettere ingiustizia, questa perfezione scientifica. Dunque il dovere di perfezionare scientificamente i figli non è un dovere di giustizia.

In un modo generale diciamo anzitutto che l'ultima illazione della difficoltà potrebbe avere valore se la giustizia si dovesse esercitare sempre, anche cioè quando dando all'altro quello che gli è dovuto egli ne potrebbe riportare un male. Sappiamo però che la giustizia non va esercitata in tal caso; anzi, per la stessa giustizia, in tali casi si è tenuti a non dare agli altri quello che è proprio, come appare dall'esempio, riportato da tutti gli autori di teologia morale, dell'arma depositata da non restituirsi al padrone nel caso che questi dovesse abusare di essa; eppure il deposito deve essere per giustizia commutativa restituito dal depositario quando ne sia rettamente richiesto dal depositante. Di conseguenza non perchè in qualche caso particolare la perfezione scientifica possa arrecare del male ai figli, il dovere generale di curare tale perfezione non sia un dovere di giustizia.

In particolare, circa il male dell'anima dei figli a causa della perfezione scientifica possiamo fare queste due ipotesi: o quel male è una semplice supposizione dei genitori, o esso è basato su di una realtà di fatto.

Nel primo caso i genitori sono tenuti a manifestare questa loro supposizione con propri argomenti a persone competenti e prudenti. Se in tale caso i genitori vanno da persone coscienti e disinteressate, queste, se veramente il pericolo c'è, lo vedranno e lo manifesteranno ai richiedenti e allora il pericolo diventerà un fatto reale del quale parleremo in seguito; altrimenti, cioè se queste persone competenti e prudenti non vedranno e quindi non manifesteranno l'esistenza del pericolo dell'anima, i genitori non possono e non si devono appigliare ad un pericolo fittizio, creato semplicemente dalla loro fantasia, per negare ai figli di conseguire quella perfezione scientifica che possono raggiungere.

Nel secondo caso, cioè quando il pericolo del male per l'anima, visto dai genitori, è una realtà di fatto, a noi sembra che non subito i genitori debbano negare tale perfezione, ma che debbano da sè, se lo possono, o, in caso contrario, per mezzo di persone competenti, prudenti e coscienti indagare quale sia la causa di detto pericolo.

Se fatte tutte le indagini possibili, da queste risulti che il pericolo sia causato da quella stessa scienza che simultaneamente si ritiene pos-

sa perfezionare il figlio, bisogna concludere che tale scienza non è vera scienza ma una semplice apparenza di essa e, quindi, poichè i genitori devono procurare la vera e non l'apparente perfezione scientifica dei loro figli, devono negare a questi tale apparenza di perfezione, la quale in realtà per i figli sarebbe un male anzi che un bene.

Se da indagini fatte risulta invece — come è nella maggioranza dei casi — che la causa del pericolo non è la scienza come tale, ma solamente perchè essa è impartita da uomini che non hanno compreso la loro missione di educatori, allora i genitori non possono negare tale perfezione ai propri figli, essendo essa in se stessa una vera perfezione e quindi un bene; sono però tenuti a procurare che tale perfezione sia curata da altri maestri i quali sappiano dalla scienza, che dispensano ai loro alunni, far assurgere questi alla Verità che non potrà mai essere in opposizione alla vera scienza.

A questo punto sorgono spontanee queste osservazioni:

1) I genitori sono obbligati a tener lontano i propri figli da quelle scuole, nelle quali non si parla mai dell'anima, nè di Dio, nè della religione, poichè l'educazione religiosa e quindi la perfezione religiosa va di pari passo con l'educazione scientifica.

2) Giustificato l'obbligo che hanno i genitori, a noi appare evidente come lo Stato non possa obbligare i genitori a mandare i loro figli a determinate scuole; l'autorità statale con tali prescrizioni violerebbe il diritto che hanno i genitori sull'educazione dei figli, diritto che, come dice Leone XIII (14), è un diritto proveniente dalla natura. Quindi è bene che vi siano scuole statali alle quali possono accedere i fanciulli dei meno abbienti, ma l'accedere a dette scuole non dev'essere un obbligo stretto. Allo Stato infatti deve interessare solamente eliminare la ignoranza e l'analfabetismo, ma se questo scopo si può raggiungere in altro modo che non sia quello di frequentare le scuole statali, questo modo deve essere libero.

3) Allo Stato incombe l'obbligo di mettere nelle scuole da esso erette educatori coscienti che abbiano compreso bene la loro missione, e, qualora, per mezzo di opportune ispezioni, trovi nelle sue scuole degli'insegnanti che non sono all'altezza del loro compito e della loro missione, ha il dovere di destituirli da tale insegnamento sostituendoli con persone adatte.

4) Se in uno Stato non vi sono che scuole pericolose per l'anima degli alunni che le frequentano, i genitori, se possono salvaguardare il benessere spirituale dei propri figli in altro modo, possono anche far frequentare ai loro figli tali scuole, vigilando però sempre sulla loro integrità spirituale.

Se invece non possono in modo alcuno salvaguardare il benessere dei figli per quanto riguarda l'anima, i genitori in questo caso sono scusati dal curare la perfezione scientifica dei figli, perchè in questo caso

---

(14) Cfr. LEONE XIII: *Rerum Novarum*.



tale perfezione, che è un mezzo per raggiungere il fine principale e ultimo dell'uomo, diventerebbe un mezzo dannoso e come tale non dovrebbe essere adoperato.

Dal fin qui detto appare che con tutte le cautele sopra elencate ed usate con autorità — e questo perchè la perfezione dei figli oltre che ad essere intrapresa con amore deve essere anche curata con autorità — il benessere è sempre salvaguardato quando si vuole che si curi anche la perfezione scientifica dei figli.

Si è detto che il curare l'educazione scientifica dei figli e per essa la perfezione scientifica, oltre ad essere un dovere di giustizia commutativa, è anche un dovere di giustizia legale.

La giustizia legale infatti vien definita quella parte della giustizia che inclina i sudditi ad offrire tutte quelle cose che sono debite alla comunità per il bene comune.

Con uomini scientificamente perfetti la comunità può avere migliori mezzi per poter giungere ad attuare il bene comune. I membri della società perciò sono tenuti a dare, secondo la loro possibilità, questi mezzi. Il curare questa perfezione scientifica quindi diventa per i genitori anche un dovere di giustizia legale, poichè essi dando alla società dei figli scientificamente perfezionati, le procurano quei mezzi con i quali la società può raggiungere il bene comune.

*Madonna dell'Arco - Napoli.*

VINCENZO IERVASI O. P.

\* \* \*

## AUTONOMIA E INDIPENDENZA DELLA NATURA UMANA DI CRISTO SECONDO IL REV. P. GALTIER, S. I.

Poichè nel numero precedente di questa Rivista ci siamo occupati del problema dell' *Io* di Cristo nella teologia moderna, riferendo da fonte indiretta anche il pensiero del Rev. P. Galtier, crediamo esser nostro dovere e cosa utile al Lettore il ritornare sull'argomento, tanto bello ed attuale, col presentare la concezione propria dell'illustre teologo dell'Università Gregoriana. Questi, con un lungo ed interessante articolo dal titolo: *La conscience humaine du Christ à propos de quelques publications récentes* (in *Gregorianum*, 1951, n. 4), scende nuovamente in campo, non tanto per offrire ai lettori un approfondimento del delicato soggetto, quanto per compiere una serrata e vivace difesa della propria ortodossia teologica, contro i dubbi o le insinuazioni manifestati da altri a proposito del suo ben noto volume *L'unité du Christ* (Paris, 1939). E' stato infatti rimproverato al P. Galtier un certo *psicologismo* riguardo alla persona di Cristo; un attentato, sia pure in buona fede, all'unità personale del Verbo

incarnato, nel quale egli crede di potere, con pieno diritto ed in perfetta armonia col pensiero dei SS. Padri e dei teologi, distinguere un duplice *Io*: il divino e l'umano. Abbia dunque il Lettore la pazienza e la benevolenza di seguirci nel resoconto che gli offriamo dell'articolo sopra menzionato, affinchè siamo in grado di afferrare esattamente il pensiero dell'Autore e giudicarne, con la dovuta modestia, il valore dottrinale.

Opponendo anzitutto ai suoi critici (*Don Diepen O. S. B.* e *Mons. Parente*) un argomento, per così dire, d'autorità, il P. Galtier nota come il suo libro, sia quanto all'impostazione del problema: « Come poté la coscienza umana di Cristo percepire le sue azioni divine e l'unità ontologica della sua persona, anch'essa divina? »; sia quanto alla soluzione, abbia riscosso il consenso e le lodi di autorevoli teologi: P. Boyer, M. Goossens, M. Masure, Mgr Glorieux, Don Colombo, G. D. Smith. Approvazioni, che però sembrano aver meravigliato e quasi scandalizzato Don Diepen (*La psychologie du Christ selon S. Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste*, 1950, p. 515-562) e Mons. Parente (*L'Io di Cristo*, Brescia, 1951).

Quali sono i punti di contrasto tra il P. Diepen e il P. Galtier? A differenza di Mons. Parente, il quale, per avvalorare la percezione diretta della persona divina del Verbo da parte della coscienza umana, ricorre alle intuizioni divine proprie dei mistici, tanto il Diepen che Galtier riconoscono che solo la *visione beatifica* permette alla natura umana di Cristo d'aver coscienza vera e perfetta della sua unione con la persona divina e di costituire con essa un solo essere sostanziale. (Di ugual parere, nota il P. Galtier, è il P. De la Taille, in *Mysterium fidei*, ed. 3, p. 515). Don Diepen però si rifiuta di ammettere che si possa parlare in Cristo d'un *Io* umano e di qualsiasi indipendenza umana: « su questi due punti, egli dice, i tomisti dovrebbero mostrarsi intransigenti » (*art. cit.* p. 535-536). Ed invece, constatata con evidente compiacenza il P. Galtier, si dànno tomisti di valore, ché si mostrano favorevoli ad un *Io* psicologico in Cristo, distinto dall'*Io* ontologico o personale, divino (*Héris, Hugon, Szabò, Browne*).

Don Diepen esclude in Cristo l'esistenza di ogni *io* psicologico o empirico. « Il *sui* della formula *conscia sui*; questo *sui* che sembra un ritorno riflessivo sull'*io*, non lo è in verità che sul soggetto grammaticale. La natura umana, soggetto della frase, non lo è dell'atto umano di coscienza che emana da essa. Essa ne è il principio formale e il teatro, non il soggetto ». Nega allora egli, ribatte il P. Galtier, che la natura umana sia il soggetto immediato e percepito come direttamente interessato nell'atto o impressione di cui si tratta? Si limita egli ad ammettere una pura finzione grammaticale di soggetto? Se così è, Don Diepen si trova in contrasto, non soltanto col Gaetano (*In III*, q. 17, a. 2, ed. leon. p. 228), ma anche con S. Leone M., S. Agostino, S. Cirillo Alessandrino e S. Atanasio, i quali riconoscono alla « forma servi », e alla carne umana di Cristo, le azioni di Giudice, l'esistenza e la morte sulla croce. Per essi, cioè, si tratta di soggetti reali, e non semplicemente grammaticali. Basta perciò, soggiunge il P. Galtier, rifarsi alle spiegazioni prime ed autentiche del dogma, le quali sono concordi nell'attribuire a Cristo una volontà propria

ed una attività propria, per comprendere che si ha il diritto di porre in Cristo un *io* psicologico umano distinto dal suo *io* divino.

Tuttavia, il fatto d'essere percepita come interessata negli atti e nelle impressioni, di cui è il principio formale, non basta a fare della natura umana di Cristo una persona. Alla luce della visione beatifica essa si vede sostanzialmente unita al Verbo, alla cui persona appartengono, come sua proprietà, tali affezioni, al pari delle sofferenze e della morte. Pertanto, sempre in forza dell'unione ipostatica, l'*io* psicologico di Cristo, per quanto possa manifestarsi molteplice e diverso, non rompe l'unità della persona e si sente pienamente subordinato al volere divino. Esso cioè conserva, per rispetto alla persona divina, una duplice dipendenza: morale e ontologica.

Un altro e più vivo punto di dissenso tra Don Diepen e il P. Galtier, è costituito dall'attribuzione che questi osa fare alla natura umana di Cristo di una *reale autonomia psicologica*: autonomia, che il Diepen contesta, perchè la crede sinonimo di indipendenza morale e giuridica, anzi, totale e assoluta; mentre il Galtier la crede legittima, nel senso che la natura umana in Cristo, non meno che in noi, è principio della propria attività e quindi può dirsi psicologicamente, non ontologicamente, autonoma e *sui juris*. La vita e l'attività che promanano da questo principio umano costituiscono la fisiologia e la psicologia propria della natura umana di Cristo, distinta totalmente dal principio di vita e d'attività ch'è la natura divina. In tal senso, le due nature sono ugualmente autonome. Ma da ciò non segue che l'attività fisiologica e psicologica umana passino all'esercizio indipendentemente dal concorso divino o dalla volontà del Verbo. Non deve quindi recar meraviglia ad alcuno l'espressione « psicologia autonoma » attribuita alla natura umana di Cristo. Essa è in piena armonia col celebre detto di S. Leone: « *Salva utriusque naturae proprietate* ».

Negare alla natura umana di Cristo l'autonomia psicologica, incalza il P. Galtier, non espone forse al pericolo di fare della sua duplice natura, divina ed umana, un principio formale misto o composto, un tipo quindi di attività teandrica anatematizzato solennemente dal papa Martino I (D-B. 268)? Don Diepen e Mons. Parente, pur non spingendosi così oltre, vorrebbero riservare al Verbo, a titolo e per il fatto stesso dell'unione ipostatica, un influsso speciale e proprio su tutte le operazioni umane. Il primo asserisce una totale dipendenza dell'attività umana dal Verbo, che non le consente alcuna propria iniziativa, ma che, al tempo stesso, non le sottrae il merito della libera ubbidienza, come avviene nei santi sotto l'influsso della grazia. Mons. Parente giunge fino ad attribuire al Verbo, nei riguardi dell'umana natura, un'azione impulsiva e direttiva nell'ordine della causalità efficiente. Ora, osserva il P. Galtier, ciò è contrario al pensiero di S. Cirillo, il quale, ben lungi dall'attribuire al Verbo una partecipazione attiva a quanto avveniva nel suo corpo o nella sua anima, si limitava all'idea d'una appropriazione o d'una presa di posses-



so. A questo si riduce, per lui, l'effetto dell'unione ipostatica. In qual modo ciò avviene? Il gran dottore dell'Incarnazione non osa indagarlo: l'unione di cui si tratta è senza esempio; essa è ineffabile. La fede, che ci obbliga ad ammetterla, ce la fa soltanto conoscere dai suoi effetti. Ora questi effetti non hanno nulla di dinamico.

Di ugual parere non è Mons. Parente, che attribuisce al Verbo, come « principium quod » di tutte le operazioni, anche umane, un' *egemonia operativa* sulle medesime, nel senso di principio motore e arbitro. E di questo egli è persuaso, come d'una verità acquisita per la dottrina cattolica tradizionale ((*op. cit.*, p. 79). Ma il P. Galtier si dichiara tutt'altro che convinto. Egli contesta all'illustre professore di Propaganda Fide qualsiasi fondamento patristico della sua singolare opinione, che afferma altresì contraria al genuino pensiero dell'Aquinate.

Uguale opposizione è rilevata tra la sentenza di Don Diepen e la dottrina di S. Tommaso. Questi, allorchè afferma la conformità costante ed universale della volontà umana con la divina (III, q. 18, a. 1, ad 1), non intende dire che fosse l'effetto d'un impulso speciale ricevuto dal Verbo. Quando scrive: « Ex quadam dispensatione Filius Dei permittebat omnibus viribus animae agere et pati quae propria sunt » (*ib.*, q. 18, a. 5), asserisce nel modo più netto l'autonomia della natura umana di Cristo.

Per il P. Galtier, dunque, v'è distinzione di nature e di operazioni in Cristo, ma senza alcuna divisione, nè psicologica nè ontologica. Come si salvano ambedue? L'unità ontologica e sostanziale è salvaguardata dall'unione delle due nature nell'unica persona del Verbo, con le operazioni loro proprie. Per spiegare poi l'unità psicologica, occorre forse ammettere un'immobilità della coscienza umana, o una compenetrazione di essa con la coscienza divina, o una semplice compresenza dell'una all'altra, come opinarono alcuni seguaci di Günther? In tal caso si avrebbe un'alterazione o una diminuzione in Cristo dell'attività propria della sua umana natura, contrariamente all'asserto di S. Leone « agit utraque forma quod proprium est ». Nè in favore di queste ipotesi potrebbe invocarsi l'autorità di S. Tommaso, per il quale la natura umana non solo non subisce menomazione alcuna nella sua attività, in seguito all'unione personale col Verbo, ma è resa anzi partecipe dell'operazione divina, sì da divenirne quasi lo strumento: « Sic igitur in Christo humanitas quasi quoddam organum divinitatis censetur » (*Compend. Theol.*, c. 212; cfr. III, q. 19, a. 1).

In queste parole dell'Angelico, che egli ritiene come « le dernier mot » sulla nostra questione, il P. Galtier trova la giustificazione di tutto il suo studio intorno all'indipendenza dell'umanità di Cristo. Però ad una condizione: che si rispetti l'indole propria d'un tale strumento e la maniera tutta speciale con cui è unito alla causa principale. Sarebbe pertanto contrario al pensiero esplicito di S. Tommaso l'asserire che la natura umana di Cristo non esercitasse la propria attività se non sotto l'impero e in virtù d'un impulso speciale ricevuto dalla persona stessa. No! La natura umana è uno strumento dotato di virtù propria e, per di più, animato e libero. Esso quindi gode d'una certa autonomia, anche se

viene assunto dal Verbo, allo scopo di divenirne il cooperatore nell'opera dell'umana salute.

Autonomia e indipendenza dell'umana natura di Cristo ed, in pari tempo, sua dipendenza non solo morale, ma altresì *fisica* dalla causa principale, in quanto viene assunta ad istrumento del Verbo: è qui l'aspetto più misterioso d'una tale unione. Malgrado infatti la loro distinzione totale e irriducibile, l'attività umana e l'attività divina di Cristo appartengono ad un solo e medesimo agente. Sono questi i due capisaldi, che occorre tener ben presenti, se si vuol comprendere in qual senso e entro quali limiti la psicologia umana di Cristo è insieme dipendente e indipendente. Ontologicamente, per effetto dell'unione ipostatica, la dipendenza della psicologia umana dal Verbo è totale e assoluta. Essa esclude che alcunchè della natura umana, sia l'essere che l'agire, le possa essere attribuito come ad un soggetto personale o sussistente in se stesso.

Tuttavia non è il Verbo che determina l'attività della natura umana: essa sola ne è il principio formale; e se l'unione ipostatica è limitata al Verbo, l'impulso di direzione e di governo, che l'umana natura di Cristo riceve dalla divinità quale suo strumento, deriva ugualmente dal Padre e dallo Spirito Santo. Anzi, è al Padre stesso che di preferenza è attribuito.

Benchè dunque sussistente unicamente nel Verbo, l'attività della natura umana di Cristo gode d'un'autonomia psicologica non meno reale della nostra. Col riconoscerla, non si vuol fare di tale natura un agente indipendente che operi per proprio conto, ma si intende semplicemente constatare che, malgrado il suo stato d'unione al Verbo, la natura umana conserva tutte le sue spontanee energie vitali e psicologiche. Attraendole nell'orbita del suo essere personale, il Verbo le ha fatte sue ed è per ciò che una tale psicologia, propriamente umana, è divenuta nel modo più reale la sua stessa psicologia. L'intimità di questa unione non fu un mistero per la coscienza umana di Cristo, illuminata dalla visione beatifica; come invece lo è per noi l'intima costituzione della nostra personalità. Dal primo istante della sua concezione, Cristo, anche mediante la coscienza umana che gli era propria, ebbe piena consapevolezza e della sua divinità e della sua umanità. Consapevolezza, che impedì alla natura umana di attribuirsi una propria personalità, vedendosi unita sostanzialmente al Figlio di Dio.

« Sebbene Dio sia in essa e con essa; ancorchè essa stessa, pur essendo unita sostanzialmente al Figlio di Dio, non sia il Figlio di Dio, tuttavia non potrebbe la natura umana asserire di possedere Dio. L'affermare, da parte sua: "Dio è in me", equivarrebbe a esprimersi o porre se medesima come persona. Al contrario, quando essa pronunzia la frase: "Io sono il Figlio di Dio": queste parole, a rigore di termini, non sono sue. È il Figlio di Dio, egli solo in persona, che s'esprime in tal modo. È lui, lui solo, che parla così di se medesimo. Le sue parole corrispondono esattamente alla coscienza che Egli ha di essere il Figlio di Dio. La natura umana, insomma, è soltanto il suo proprio strumento («organe»). Strumento che egli stesso si è dato per conoscersi e farsi conoscere in modo umano. Ecco perchè egli lo tiene intriso della sua propria luce e lo mette in grado di concepire ciò che deve tradurre in lingua sua. Ora, ciò che

essa deve concepire ed esprimere in linguaggio umano, è precisamente il Figlio di Dio fatto uomo, vale a dire, il tutto personale di cui fa parte lo strumento che serve a tale manifestazione. Questo tutto, essendo così realmente uomo come è realmente Dio, l'intelligenza che lo vede tale non può dirlo quale lo conosce, se non affermandolo ad un tempo uomo e Dio » (p. 567-568).

Qui s'arresta l'apologia che il Rev. P. Galtier fa della sua dottrina intorno all'unità psicologica della coscienza di Cristo. Rimarranno convinti i suoi critici ed oppositori? Ammetteranno essi la giustezza di alcune osservazioni, che anche noi abbiamo fatto, a proposito del volume di Mons. Parente, in un precedente numero di *Sapienza* (1951, n. 6)? Lasciamo agli interessati, ben più valenti di noi, il compito di spiegarsi e difendersi. Per conto nostro, ci dichiariamo non del tutto persuasi dei ragionamenti contenuti nella vivace, ma non altrettanto limpida replica del P. Galtier, il cui articolo suscita questi nuovi interrogativi:

1) I tomisti, da lui menzionati, parlano veramente d'un *io* psicologico umano, distinto realmente dall'*Io* del Verbo? Le referenze indicate non giustificano una tale interpretazione. Il Monsabrè è risolutamente per un solo *io* (*Esposizione del D. C.*, confer. 35<sup>a</sup>).

2) Se l'*io*, secondo il significato attribuitogli dall'uso corrente, si identifica psicologicamente con la personalità cosciente, esso non può essere che l'espressione di un'unica personalità ontologica. L'*io*, cioè, è la persona stessa che si percepisce come individuo completo esistente, agente o paziente; come soggetto primo, totale, unico e permanente nella varietà dei fenomeni. Com'è allora possibile distinguere in Cristo due *io*, l'umano e il divino? Due « quod » e due « totum », per esprimerci con S. Tommaso? (Cfr. Zigliara, *Ontologia*, 29, XI; R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De Christo Salvatore*, 1945, p. 98).

3) Pur ammettendo col P. Galtier, che l'umana natura in Cristo si senta autonoma e indipendente, nel senso che ha facoltà e operazioni sue proprie, di cui è cosciente, una domanda si impone: *Chi* è, in Cristo, che è cosciente delle proprie azioni e passioni: la natura umana e le sue facoltà, o la persona del Verbo incarnato, *mediante* le sue umane facoltà? L'unione ipostatica si riduce forse, per rispetto all'umana natura, a qualche cosa di statico? Non è il Verbo che, come principio unico di sussistenza e di esistenza, sostiene l'*essere* di tutta l'attività cosciente della natura umana e, *come tale*, è, più propriamente, il soggetto in essa agente e paziente, sia pure non indipendentemente dalle sue facoltà umane, che ne sono i principî formali ed i soggetti parziali immediati?

4) Affinchè la natura umana di Cristo potesse rivendicare a sè l'autonomia e l'indipendenza dal Verbo nell'*operare*, non dovrebbe rivendicarle altresì nell'*essere* (« per se separatim esse et per se separatim agere »); dal momento che l'« operari sequitur esse et modus operandi modum essendi »? Ma chi, dopo la condanna di Nestorio, ardirebbe porre tra il Verbo e l'umana natura, oltre alla distinzione, la *separazione* nell'essere o nell'agire? Il Verbo, che in lei unicamente sussiste, non è anche Colui che più propriamente vi opera e soffre (« Quia agere pro-



prie est eius cuius est perfecte esse et existere, idest suppositi » Zigliara, l. c.) ?

5) Se Cristo, anche come uomo, cioè come natura umana sussistente *nella* e *per* la persona del Verbo, non ha il diritto di dire ad un tempo : *Io* sono figlio di Maria e figlio di Dio, a che cosa si riduce l'unione ipostatica ? Forse, come afferma espressamente lo stesso P. Galtier, essa si limita a far dell'umana natura un semplice strumento di manifestazione della propria personalità divina ? Ed allora, non risulterebbe una mera unione dinamica, quella stessa che egli rimprovera a Mons. Parente ? Vorremmo che gli interrogativi enunziati non manifestassero che la nostra incomprendione delle spiegazioni offerte dal P. Galtier nel suo articolo. Frattanto restiamo con l'impressione che il suo dualismo psicologico, manifestantesi nel duplice *io*, mal si accordi con l'unità reale della persona di Cristo.

*Roma.*

LUIGI CIAPPI O. P.

# R E C E N S I O N I

---

F. J. SHEED: *Teologia e sanità mentale*. Morcelliana - Brescia, 1950.

Di questo bel libro è forse brutto solo il titolo italiano (il titolo originale è « *Theology and Sanity* »), come del resto il Castelli, che ne ha curato la traduzione con Frida Ballini, ebbe a riconoscere in un articolo su « *L'Italia* » di Milano. A mio parere sarebbe forse meglio tradurre: *Teologia e Sanità intellettuale*, perchè *sanità mentale* da noi sa troppo di terminologia psichiatrica, e si dice in genere per rapporto e in opposizione ad infermità mentale, mentre *sanità intellettuale* indica meglio, credo, la pienezza assoluta di un benessere che l'intelletto gode nella visione del reale.

A parte questo, il libro nell'agile esposizione di materia tanto elevata ed estranea come la teologia, è davvero geniale. Anzitutto, quella di presentare la teologia e quindi il cattolicesimo non come una *verità* (che in un mondo scettico come il nostro incontra subito una fredda accoglienza), ma come *sanità* dell'intelletto, e quindi come intelligenza, è impostazione quanto mai aderente alla mentalità moderna, ed apologeticamente efficace. Questa impostazione era già cara a Chesterton, che ne fa uso in « *Ortodossia* ». L'autore è riuscito ad evitare due scogli nei quali spesso cadono gli scrittori di Teologia divulgata: la superficialità e l'astruseria. Ne è uscito un'opera gustosa e profonda insieme. E' davvero arduo maneggiare con tanta disinvoltura la Teologia, senza ridurla ad un livello giornalistico o impressionistico o magari omiletico. Lo Sheed riesce a dar sangue e carne agli schemi scolastici.

I due capitoli preliminari (La Religione e la mente - Esame dell'intelletto), sono capitoli di impostazione generale. Confutare l'errore con la logica a volte non serve, mostrarne la genesi psicologica può essere estremamente convincente, come quando l'autore spiega qui l'inganno che gioca all'intelletto la fantasia in questa domanda: « dov'era Iddio prima che fosse creato il mondo? ». Questo metodo, che smonta l'errore dall'interno, cioè nella sua formazione psicologica, è usato spesso dall'autore nel seguito dell'opera sua.

L'opera è divisa in tre parti: 1) Dio; 2) Le creature; 3) L'Io. La seconda parte si distingue nettamente dalla terza, in quanto la seconda studia la storia dell'azione di Dio sull'umanità, quindi studia l'uomo come storia (la sua origine, la sua caduta, la sua redenzione, la storia della Chiesa, la fine della storia del mondo), mentre la terza studia l'uomo in sè stesso, nella sua vita interiore: una specie di antropologia teologica, basata sulla vita di grazia. Di questa terza parte consiglierei ai teologi la lettura del capitolo 26° (Abituarsi alla realtà), e specialmen-

te quanto è detto a pag. 382: un vero segreto per saper presentare ai moderni la nostra teologia, e ridarne loro il gusto.

Il libro finisce mostrando, nell'ultimo capitolo (Sogni e fatti reali), come la sanità intellettuale miri di per sè a diventare santità dell'uomo. Qualche inesattezza, forse dovuta alla traduzione, non manca (per es. a pag. 106 è detto della natura divina che è una natura 'infinita e razionale', attribuzione quest'ultima che non s'addice a Dio, in quanto il « razionale » importa di suo un'imperfezione d'ordine conoscitivo); ma il lettore può star tranquillo quanto alla sicurezza della dottrina e troverà anzi, in questa teologia così intelligentemente divulgata, una gran luce interiore per una solida vita cristiana.

Enrico Rossetti O. P.

\* \* \*

CANZIO PIZZONI: - *Saggi di vita e di cultura religiosa* - Donnini - Perugia.

Il titolo è sufficiente a scagionare dall'A. eventuali accuse di mancata organicità e novità del volume. Non si tratta infatti di una discussione su di un determinato argomento e neppure di una serie di capitoli omogenei, ma di brevi cenni a se stanti su svariate questioni. Del resto il fine dell'opera è proprio quello di fornire ad un pubblico ben determinato, particolarmente ai sacerdoti, delle tracce su svariati argomenti, cui un complesso di circostanze vietano uno studio ed approfondimento personale. Nella presentazione infatti troviamo enunciate le intenzioni dell'A.: « senza la pretesa di originalità nel campo della cultura religiosa, ma col solo desiderio di porgere una parola limpida, orientatrice nella luce di Cristo e della sua Chiesa (p. VI) ». Non per questo si deve pensare ad un complesso di schemi sui più disparati argomenti. Sono prediche o conferenze o studi che recano un'impronta quanto mai personale e che vengono raggruppati in quattro parti o capitoli, del tutto omogenei.

La prima parte (1-42) tratta del Cristo autore della grazia e, quasi segni e testimonianze di essa, delle beatitudini. Sono meditazioni sobrie ed interessanti perchè non scevre di osservazioni originali. Forse avrebbero potuto essere più felici ancora se più diffusi fossero stati i cenni dottrinali e meno numerosi quelli parenetici. La seconda parte (45-77) ha per oggetto alcuni punti di teologia mariana, fecondi di insegnamento sulla funzione della donna cristiana nella società contemporanea. Ai problemi pedagogici, con speciale riferimento al metodo Montessori, viene dedicata la terza parte (79-154) che è senz'altro la più interessante. Una prima discussione sul « sentimento religioso » nella dottrina di Otto e di Buonaiuti introduce ad una serie di temi di pedagogia in cui l'A. non fa mistero delle sue simpatie per la pedagogia di A. Rosmini. Nell'esame del metodo Montessori alla luce del Cristianesimo, abbiamo una esposizione oltremodo chiara del pensiero dell'illustre pedagogista ita-



liana. Vengono citate anche le critiche di diversa natura rivolte al metodo Montessori, ma manca un giudizio conclusivo e personale dell'A. Così pure non ci sentiamo di limitare la definizione dell'educazione al « coltivare armonicamente i due valori (quello naturale e quello soprannaturale) » (103). Non che ci paia un'espressione errata, ma troppo vaga, poichè ciò che è da stabilire è il modo, il metodo per ottenere tale armonia, che non deve poi essere soltanto una pura armonia, ma deve concretare la subordinazione del naturale al soprannaturale. Un approfondimento di questo punto sarebbe stato utile non solo qui ma anche altrove, quando, p. es., (p. 63) si parla dell'incontro tra i due ordini. Chiude l'opera una piccola raccolta di conferenzine (153-180) su temi di organizzazione cattolica, in cui emerge l'esperienza dell'A.

Si può dunque concludere che buone doti di chiarezza, di erudizione e di competenza rendono l'opera assai utile, specie ai sacerdoti, mentre lo stile sicuro e la semplicità che l'A. effonde in queste pagine ne rendono la lettura piacevole e gradita.

Alberto Perotto O. P.

\* \* \*

CATTANEO PAOLO: - *Nomi vecchi principii nuovi* - Paravia, Torino, pp. 180.

L'intento dell'A. è chiaramente espresso nella conclusione stessa dell'opera: « precisare qual'è il mondo comunista, quali i suoi mezzi e dove esso conduce, e quale è o quale deve essere il mondo « non-comunista » » (p. 176). Evidentemente i due « mondi » sono in funzione di un dato problema da risolvere e per questo il Cattaneo espone brevemente ma con ricca documentazione di cifre, la situazione fulcro di tutti i problemi finanziari. Negli anni che viviamo ci sono in Italia 10.500.000 famiglie di cui 7.200.000 vivono esclusivamente o essenzialmente su quanto loro porta settimanalmente il salariato o mensilmente lo stipendio. Conseguentemente i salari regolano la maggior parte del mercato interno e quindi la prosperità della nazione: « la maggior parte della nazione — diceva Ford — vive del proprio salario ». La condizione di questi salariati è troppo lontana dalla « felicità », in quanto si muovono su di una sistemazione finanziaria troppo instabile, Vecchiaia, malattia, matrimonio sono tutti elementi ordinari della vita umana, eppure capaci di creare per questa moltitudine di persone un momento critico fatale. A ciò va ancora aggiunto l'aumento costante della popolazione e la disoccupazione, fenomeno che si riscontra — dice l'A. — « sempre e in tutti i paesi del mondo, Russia esclusa » (28). Il Comunismo pretende di venire incontro alle esigenze di questo dato di fatto proclamando l'abolizione della proprietà privata: il Manifesto comunista è esplicito su questo punto: « Il proletariato non ha proprietà privata... e i comunisti possono riassumere la loro teoria in una frase e cioè l'abolizione della proprietà privata ».

Individuata così l'essenza del comunismo l'A. crede di vedere nella difesa e nel potenziamento della proprietà privata l'unica riforma di una efficace ed intelligente opposizione al comunismo. Il Cattaneo pensa quindi di dover essere rigidamente contrario a ogni sia pur minima concessione al comunismo. Non solo, ben inteso, sul campo teorico, ma anche su quello pratico. Perchè anche se nelle istanze del marxismo vi sono delle esigenze autentiche e fondate, il principio cui la teoria è ispirata e il fine che vuole raggiungere è di indebolire gradatamente la proprietà privata, che costituisce d'altra parte l'unico mezzo di superamento della crisi comunista.

L'universalizzazione della proprietà viene dall'A. dimostrata possibile anche in Italia mediante l'aumento dei salari: ne conseguirebbe uno sviluppo del mercato interno e quindi una maggiore prosperità della Nazione intera. Il confronto coi salari americani e richiami ad esperienze vissute o almeno constatate, danno a queste teorie, troppo lontane dalla prassi odierna una maggior forza di convinzione. L'obiezione più forte, che alti salari sono impossibili là dove c'è scarsità di produzione e di commercio, viene dal Cattaneo prevista e risolta mettendo in rilievo che gli alti salari devono innanzitutto essere un fenomeno universale, di tutti i salariati, e non un privilegio di pochi. In secondo luogo vien ribadito che ci si trova sempre di fronte a un circolo di elementi correlativi: salario - produzione - commercio, in cui il primo progresso (capace di determinare anche gli altri progressi) va fatto nel primo elemento: il salario.

La realtà scottante dei problemi sociali contemporanei rimane immutata anche dopo queste sapienti speculazioni. La soluzione infatti offerta dal libro non tiene conto di proposito di tutte le complessità create dalle circostanze e dalle interferenze di altri problemi. Il Cattaneo però ha voluto osservare le cose alla loro base, è risalito ai principi per trarne da essi le deduzioni più sicure. Ed in questo sta il merito maggiore dell'A. La preoccupazione di essere chiaro ha forse dettato qualche tratto, qualche esempio, alcuni riferimenti personali, delle interruzioni di ragionamenti, aventi un certo sapore di ingenuità. Ma la sicurezza con cui il lavoro si snoda — in uno stile fluido e curato — nell'ambito dei problemi che tratta, rivela un competente che sa dire una parola di luce resa più efficace dallo spirito di profondo cristianesimo di cui fa aperta professione.

Alberto Perotto O. P.

\* \* \*

G. CERIANI: *La teologia della famiglia*. Marzorati. Milano. Pag. 226.

Il Ceriani, già noto per altri lavori consimili, ci ha offerto sull'istituto famigliare questo bel volume, il quale, come è dato rilevare dalla sua lettura, non vuol essere nè qualcosa di prettamente divulgativo nè d'altronde un vero e proprio studio dell'argomento, con apporti e pro-

spettive nuove. E' soltanto un lavoro sintetico, fatto per il pubblico di una certa cultura e preparazione, nel quale ci vien presentato il pensiero cattolico in merito, messo a confronto con le moderne difficoltà e con quanto è stato scritto in questi ultimi tempi fuori e dentro la cerchia del Cattolicesimo.

Il volume si sviluppa armonicamente e con logica. Dopo un'introduzione, in cui l'autore fa il punto del problema così come ci si presenta oggi specialmente nelle sue ombre, inizia a trattare dell'amore e della sua natura, poichè è l'amore che costituisce il fondamento e la chiave dell'istituto familiare. Dall'amore passa al matrimonio, che considera integralmente, sia dal punto di vista naturale che dal punto di vista cristiano, mostrando come per la dinamica stessa dell'amore il primo aspetto postula di essere integrato e perfezionato dal secondo.

Dopo questo sguardo generale all'amore e al matrimonio, ne considera il rispettivo aspetto patologico odierno, fermandosi specialmente sulle agitate questioni dell'eugenetica, del neo-malthusianesimo, della fecondazione artificiale e del metodo di Ogino-Knauss per il controllo delle nascite.

Prospettati così gli aspetti più scottanti del matrimonio, il Ceriani cerca la radice del male, mostrando che non potrà essere la psicoanalisi a darci i rimedi efficienti ed efficaci contro i disordini odierni dell'amore e del matrimonio, ma soltanto l'educazione cristiana dalla purezza, la quale è integrale e fa perno su tutto l'uomo: intelligenza, volontà, sensibilità, aiuti soprannaturali della grazia e dei Sacramenti.

Gli stessi problemi esamina il Prof. J. Cordiglia, in una appendice al volume, soltanto dal punto di vista medico.

Questo lo schema del lavoro del Ceriani.

Volendo dare un giudizio, diremo che esso, nel suo genere, è riuscito e ben fatto. Non vi si riscontrano superfluità ma solo ciò che è essenziale e necessario; si potrebbe dire che è preciso come un trattato scolastico; nè manca di agilità e snellezza e, soprattutto, di una sana apertura verso le difficoltà e le soluzioni moderne, senza trincerarsi in posizioni aprioristiche; d'altronde l'autore si muove con sicurezza nella teologia cattolica.

Mi si permettano però due rilievi.

Il titolo ci sembra poco appropriato al contenuto del libro, perchè questo non guarda soltanto alla teologia del matrimonio, ma al matrimonio in tutti i suoi aspetti. Così pure in alcuni punti la trattazione appare troppo breve e concisa, e potrebbe quindi riuscire difficile per i non iniziati. E' questo, per esempio, il caso della distinzione dei peccati di lussuria (pag. 81) e delle risposte ad alcune difficoltà moderne, in cui lo spazio concesso all'esposizione delle obiezioni è maggiore dello spazio concesso alla relativa soluzione (ad esempio a pag. 81), mentre in simili libri è più opportuno il contrario.

Questo però non incide sull'opera nel suo complesso, la quale resta sempre utile ed interessante.

*Giuseppe Santoro O. P.*



\* \* \*

SCHÜLLER - PIROLI : *2000 Jahre Sankt Peter, Die Weltkirche von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Olten, Summa-Verlag, 1950, 820 pp., 312 illustrazioni.

Quest'opera poderosa traccia in maniera magistrale, con a centro la basilica di S. Pietro, una sintesi originale delle vicende della Chiesa, del papato, dei più grandi eventi e della cultura dell'Occidente. Ora l'uno ora l'altro di questi elementi o fattori è messo in rilievo, ma sempre in funzione del concetto o della visuale del Principe degli apostoli o della Chiesa o dei Papi o della Basilica elevatasi sopra la tomba gloriosa di S. Pietro.

In tal modo sfilano dinanzi agli occhi del lettore e dinanzi alla mente dello studioso nella *parte prima* in 5 capitoli la figura di S. Pietro nella storia, nelle leggende e nella tradizione, la basilica Costantiniana nell'Urbe, la migrazione dei popoli germanici, fondatori insieme con i latini, dell'età di mezzo, la basilica petriana dell'800, la sua decorazione prima del sacco dei Saraceni.

La *parte seconda* spiega in 6 capitoli la formazione della civitas leonina, la relazione della Roma papale con gli Ottoni e l'imperatore S. Enrico II, l'evo delle crociate, il primo giugileo universale concesso da Bonifacio VIII, l'ultima epoca di San Pietro antico e l'arte nella vecchia Roma.

La *terza parte* abbraccia pure 6 capitoli, dedicati alle fondamenta di Bramante della basilica Vaticana nuova, ai piani di costruzione di Raffaello, di Sangallo, all'opera di Michelangelo, al regno del Barocco e alla corrente artistica sotto il Bernini, per chiudere con lo splendore delle funzioni pontificie del tempo recente e recentissimo che si svolgono nel massimo tempio della Cristianità cattolica.

Un'*appendice* contiene piani della basilica antica e recente nelle diverse epoche e forme, dei suoi oratori ed altari, inoltre piani di Roma medioevale, una opportuna ed accurata cronotassi tanto della basilica petriana che della storia ecclesiastica ed universale; di più elenchi dei Papi e di fonti e bibliografici; spiegazioni di termini storiografici, artistici e culturali. Un decoro singolare è conferito al testo dalle 312 sceltissime illustrazioni e piani su tavole fuori del testo e in disegni inserite nel racconto.

La narrazione si presenta in un ordine e in una lucidezza che riesce sempre gradevole, come anche il giudizio è sempre sereno, nobile ed equilibrato. Se la dottrina proposta è nutrita e forte dei risultati accertati dalla critica di storia, d'archeologia e d'arte, il discorso vive dello spirito colto e di fede convinta soprannaturale che si effonde sempre elevata e nitida. Il linguaggio chiaro, fermo e gentile evita qualsiasi romanticismo o impressionismo e spicca per la sua proprietà di termini e di scorrevolezza.

L'opera di Schüller-Piroli ha qualche cosa della monumentalità e dell'eternità di San Pietro; non è un facile album di belle fotografie nè

una storia arida; non è una pubblicazione commerciale di « Anno Santo » o di opportunità, benchè sia uscita proprio nell'Anno santo 1950. L'opera di Schüller-Piroli appare come un volume che è frutto di studio e di meditazione, come un libro che offre una grande miniera di dati fusi in una presentazione organica sommamente preziosa e bella; è un tesoro per i bibliografi non meno che per il singolo lettore colto e studioso o per la famiglia cattolica.

Dalla nobiltà dell'oggetto contemplato e descritto si traduce nello scritto e nella lettura un non so di elevato, di vero e di forte, che sovrasta le contingenze del mondo fluttuante e respira l'aria di cattolicità e di stabilità nella pietra basilare della Chiesa in terra e del suo simbolo architettonico che è San Pietro di Roma.

Non si può felicitare abbastanza lo spirito che con tanta saggezza e dedizione ha raccolto il materiale e che lo ha saputo dominare ed esprimere.

La casa editrice elvetica che con gusto tipografico e dovizia illustrativa presenta una tale opera ha un'altra volta ben meritato dei valori umani e cristiani più degni.

Angelo Walz O. P.

\* \* \*

NICOLAS GROU S. I.: « *Caratteristiche della vera devozione* ». Casa Editrice Serafino Majocchi - Milano - 1951.

L'editore Majocchi ci presenta un volumetto di recente pubblicazione, che, se merita di essere conosciuto da tutti i cristiani che intendono vivere una vera vita di pietà, tornerà anche più utile a quelle anime che di questa vita vogliono fare la base del loro apostolato.

L'autore è il P. Jean Nicolas Grou, gesuita, del quale il traduttore, Sac. Prof. Lino Mangini, traccia brevemente la biografia in un capitolo introduttivo.

L'opera, dal titolo « *Caratteristiche della vera devozione* », è preceduta da un breve scritto dello stesso autore: « *I pensieri cristiani* », poche pagine profonde e succose. In appendice: « *Gesù in croce* » ossia « *La scienza del Crocefisso* », opera del P. Pierre Marie, che è permeata dello stesso spirito delle precedenti, anche se di diversa paternità.

Il contenuto de « *I pensieri cristiani* » può riassumersi nell'amore di Dio, che è l'essenza della vita del cristiano. E' l'amore che ci fa consacrare a Dio e confidare in Lui; è l'amore che ci rende docili alla Sua volontà, forti e sereni nella sofferenza, perseveranti nel bene. Più che introduzione, è preludio in sordina; esso ci prepara a quello che sarà il tema dominante in tutto il volumetto: l'anima della vera devozione sta nel primo Comandamento della carità: ama il Signore Dio tuo, con tutto il cuore, con tutta l'anima tua, con tutta la tua mente.

Della devozione l'autore ci offre un trattato completo e sintetico, semplice tanto da essere alla portata di tutte le capacità, eppure profondo.

E' tanto facile ingannarsi sulle caratteristiche della devozione; l'autore ci mette in guardia contro ogni specie di errori, ci insegna a distinguere la vera dalla falsa devozione e ci suggerisce le norme per praticarla.

E' opinione comune che questa pratica sia un privilegio di poche anime elette: il libro del P. Grou ci dimostra come tutti i cristiani siano chiamati alla devozione, in ogni età, in ogni stato ed in ogni circostanza della vita.

Tutta l'opera è un'indagine accurata ed appassionata delle note caratteristiche dell'anima devota, e nella vita interiore, e nell'atteggiamento esteriore. Il tutto è inquadrato da un sano equilibrio, che rifugge tanto dalla superficialità e dalla faciloneria, quanto dal falso bigottismo.

Gli ultimi capitoli, che ci presentano il Cristo come modello della vera devozione, preparano alle meditazioni dell'Appendice, intorno alla scienza del Crocifisso, che sono un complemento ed un approfondimento della dottrina del P. Grou, tanto da essergli state erroneamente attribuite.

Il volumetto, corredato di chiare note del traduttore, è fresco e vivace, perchè permeato dall'entusiasmo dell'autore. Benchè la sua prima edizione abbia visto la luce nel 1788, esso è sempre vivo ed attuale, in quanto eternamente giovane è lo spirito cristiano che lo pervade.

I. Del Grosso

\* \* \*

BORDIN LIVIO : *Messa attiva*, Edizioni Paoline, Roma, 1951, pp. 270.

Dopo aver studiato la partecipazione dei fedeli al Sacrificio della S. Messa secondo la teologia contemporanea (Finalpia 1947, cfr. Sapienza 1950, fasc. IV), il Bordini ha voluto darci un sussidio pratico perchè la S. Messa per i fedeli diventi veramente « attiva ».

Il volumetto è scritto per giovani, ma risulta ottimo vademecum per gli insegnanti di religione. In apparenza non ha grandi pretese, inteso com'è di disegni, di racconti, di dialoghi. In realtà invece racchiude una profonda dottrina, che molti, giudicando troppo elevata, pensano spese volte di non riuscire a far penetrare nella massa.

L'Autore ha messo in pagine nitide e chiare il frutto più bello di lunghe meditazioni teologiche e di efficaci esperienze pedagogiche, così che ognuno, come cervo alla fonte d'acqua viva, trovi nelle semplicità della forma la verità più profonda.

Il volumetto fa concludere con il S. Curato d'Ars: « Tutte le opere buone non equivalgono al S. Sacrificio della Messa, perchè quelle sono opera di uomini, mentre la S. Messa è opera di Dio ».

Lino Mangini



# RIVISTA DELLE RIVISTE

MARIANUM — Annus XIII, 1951.

Fasc. I - *Acta Solemnis definitionis dogmaticae corporeae Assumptionis Deiparae Virginis Mariae.*

Fasc. II - Tromp, S., S. I., *Doctrina S. Roberti Bellarmini de assumptione B. M. Virginis in coelum*; Roschini G., O. S. M., *Il problema della morte di Maria SS. dopo la Costituzione Apostolica « Munificentissimus Deus ».*

Fasc. III - Carol, I. B., O. F. M., *The Apostolic Constitution « Munificentissimus Deus » and Our Lady's Coredemption*; Bertelli, V. G., *L'interpretazione mariologica del Protoevangelo dopo la Bolla « Ineffabilis Deus » di Pio IX (1854-1948)*; Barré, H., C. S. Sp., *Le témoignage de S. François de Sales sur l'Assomption corporelle de Marie.*

Fasc. IV - Bertelli V. G., *Il senso mariologico pieno e il senso letterale del Protoevangelo (Gen. 3, 15) dalla « Ineffabilis Deus » al 194*; Laurentin, R., *Le titre de Corédemptrice. Étude historique*; Bauducco, F. M., S. J., *Due Mariologie di Dionigi il Certosino e loro cronologia.*

TROMP S.: *Doctrina S. Roberti Bellarmini de assumptione B. M. Virginis in coelum.*

L'esimio professore dell'Università Gregoriana, raccogliendo dalle varie opere del Bellarmino una larga messe di testimonianze in favore dell'assunzione corporea della B. V., mette in rilievo i punti più importanti della dottrina del S. Dottore riguardanti la morte, l'incorruzione, la risurrezione, la glorificazione corporea, le ragioni teologiche che si sogliono addurre a prova dell'assunzione stessa.

Il « fatto della morte » della Vergine è dato come certo storicamente, in base alla testimonianza di Dionigi l'Areopagita; anche teologicamente il Bellarmino lo giudica tale, perchè la carne della B. V. fu soggetta al debito di morte a causa del peccato di Adamo. L'incorruzione però nel sepolcro era richiesta dall'essere, la carne di Maria, arca di santità, domicilio del Verbo, tempio dello Spirito Santo. Queste ragioni, osserva il P. Tromp, non costituiscono per il S. Dottore argomenti di semplice convenienza, ma d'una convenienza tale, che il contrario indurrebbe una vera sconvenienza. Però anche per lui l'argomento definitivo e apodittico rimane quello dell'autorità del Magistero ordinario della Chiesa. Quanto alla testimonianza della Tradizione, essa è antichissima, ma fu interrotta a causa dei dubbi nutriti, a proposito dell'Assunzione, da parte dello Pseudo-Girolamo, che godette di tanta autorità.

Tra le ragioni teologiche, la prima, d'indole generale, è questa, che il Bellarmino ha comune col Suarez: « B. M. V. nullum privilegium negandum, modo sit possibile purae creaturae, et non sit contra privilegia Christi » (« De Concept. Immac. »). Le ragioni particolari sono le seguenti: Maternità divina, Regalità, Verginità, Pienezza di grazia: tutte costituiscono altrettanti argomenti validi in favore dell'Assunzione. Infine, il P. Tromp molto giustamente si chiede: Se l'Assunzione, secondo il Bellarmino, debba considerarsi come un puro privilegio, oppure come un frutto del merito personale. La conclusione certa e chiara è questa: Il S. Dottore attribuisce la glorificazione sia spirituale che corporale della Vergine, non solo alla grazia, ma anche ai suoi

meriti. Però, avuto riguardo alla glorificazione anticipata e all'incorrusione della carne, il P. Tromp conchiude: «Credo di poter esprimere la mente di S. Roberto dicendo che l'esaltazione della Madre di Dio fu un premio conveniente («de congruo»), richiesto da una certa dignità dell'opera compiuta; in modo però che le fosse più concesso a titolo di grazia, che dovuto a titolo di giustizia» (Cfr. «De iustific.» I, cap. 21).

Lo studio dell'insigne teologo porta un prezioso contributo di commento alla Bolla «Munificentissimus Deus», nella quale è fatta espressa menzione della testimonianza data da S. Roberto Bellarmino. Per quanto concerne il valore delle ragioni teologiche, crediamo che le parole della Bolla: «Quamobrem quasi impossibile videtur» (AAS. 42, 1950, p. 768), non intendano attribuire ad esse, prese isolatamente, un valore decisivo di convenienza positiva; ma questa risulta chiara dalla loro convergenza, alla luce soprannaturale del Magistero della Chiesa e del «sensus fidelium».

P. G. ROSCHINI: *Il problema della morte di Maria SS.*, etc.

L'illustre mariologo, riprendendo in esame uno dei suoi temi preferiti, crede di poter trarre nuovi argomenti, in conferma della sua tesi immortalista, dalla Bolla «M. D.». Le sue conclusioni si riducono alle seguenti: I. Nei primi tre secoli della Chiesa non si ha alcuna menzione della morte di Maria. - II. Dal sec. IV (S. Epifanio e Timoteo di Gerus.) fino alla definizione dommatica dell'Immacolata Concezione, non mancano, di tanto in tanto, coloro che dubitarono della morte della Vergine o la negarono senz'altro. - III. Il numero di costoro è andato crescendo subito dopo la definizione predetta. - IV. Nella definizione dommatica dell'Assunzione viene stabilita la nozione teologica dell'Assunzione, prescindendo dalla morte; il problema della morte è lasciato alla libera discussione dei teologi.

Usufruendo di questa stessa libertà, e nell'attesa che l'egregio A. trovi più solidi argomenti in favore dell'immortalità della Madre di Dio, ci permettiamo alcune considerazioni a riguardo della morte di Maria. - 1° Trattandosi d'un fatto naturale, teologicamente fondato sulla discendenza da Adamo ormai privo della giustizia originale e sul debito di conformità a Cristo, non può non apparire ovvio che per i cristiani dei primi secoli la morte della Vergine fosse qualche cosa di pacifico, che essi ammettevano senza neppur sospettare un privilegio in contrario (Cfr. S. Agostino, «Tract. in Ioann», VIII, 9). - 2° Il numero di coloro che dubitarono o negarono la morte della Vergine; e, soprattutto, le ragioni da essi addotte, non sono paragonabili al numero e alle ragioni proposte da quanti l'affermarono. Sappiamo che il Rev. Padre pensa precisamente il contrario; ma allora, dovremmo dire casuale che nella Bolla pontificia abbondino i testi che parlano espressamente della morte e vi sia accennata anche la ragione teologica principale in suo favore, mentre si tace assolutamente delle testimonianze e delle prove in favore dell'immortalità? - 3° Il numero degli assertori della immortalità non sembra notevolmente aumentato dopo la definizione dommatica; almeno tra i teologi. Non pochi di essi, anzi, illustrando il venerato documento, notano che la «sentenza comune», asserente la morte di Maria, ha ricevuto da esso una conferma e non un indebolimento; benchè il S. Padre non presenti tale credenza come sua propria, tanto meno, la definisca (Stakemeier, Cuervo, Bonnefoy, Balic'). - 4° Non è vero, a nostro giudizio, che la «Bolla» prescinda completamente dalla morte e resurrezione, dal momento che non vi prescindono quasi tutte le testimonianze addotte per provare l'Assunzione corporale. Stando dunque alla testimonianza concorde della Tradizione, come si presenta in concreto, ci sembra che la nozione teologica adeguata dell'Assunzione sia inscindibile dall'affermazione della morte e resurrezione. Con ciò non vogliamo negare che in favore dell'Assunzione militino altri argomenti teologici, i quali le conferiscono un grado superiore di certezza; argomenti, che hanno indotto il S. Pontefice a definirla come verità divinamente rivelata, prescindendo nella «definizione» dalla morte e resurrezione. Ma con ciò nessun pregiudizio è stato arrecato alla «credenza tradizionale» (e tale la riconosce il Papa stesso);

credenza, che anche S. S. Pio XI si compiacque di attestare in un pubblico discorso, ben noto a tutti i mariologi.

J. B. CAROL : *The Apostolic Constitution « M. D. » and Our Lady's Core-demption.*

L'Autore, benemerito nel campo degli studi concernenti la Corredenzione di Maria, si propone di mettere in rilievo alcune affermazioni contenute nella Bolla dell'Assunzione, onde trarre nuova luce per illustrare la verità della cooperazione mariana all'umana redenzione. Il risultato del suo pregevole studio è il seguente: L'Assunzione della B. V. è una verità formalmente rivelata nella completa vittoria della Corredentrice sul demonio, secondo la profezia del « Gen. » 3,75.

Abbiamo accertato che in ugual senso si sono espressi, dopo la pubblicazione della Bolla « M. D. » diversi teologi, come Brinktrine, Stakemeier, Goo-varts, Parente; di ugual parere si erano mostrati, in precedenza, Keuppens, Mueller, Merkelbach, Garrigou-Lagrange, Roschini, Faller, Healy. Di sentenza contraria, invece, sono rimasti Jugie, Van Hove, Longpré, Bonnefoy, Garcia-Rodriguez. Questi dissensi tra i teologi, confermano, se ve ne fosse bisogno, quanto asseriva con suprema autorità il S. Pontefice nella Encicl. « Humani Generis »: « Il Divin Redentore non ha affidato il deposito della fede, per l'autentica interpretazione, nè ai singoli fedeli, nè agli stessi teologi, ma solo al Magistero della Chiesa ». Ora il Magistero della Chiesa si è limitato a definire che l'Assunzione corporale di Marta è una verità divinamente rivelata, e quindi contenuta, almeno in modo oscuro o implicito, nel deposito della fede. Che poi questa contenenza sia da chiamarsi « formale » o « virtuale », è lasciato alla non facile concordia dei teologi il deciderlo.

G. BERTELLI : *L'interpretazione mariologica del Protoevangelo, etc.*

Sono due interessanti articoli, che appaiono come un utile commento della parte scritturistica contenuta nella Bolla « M. D. ». Non potendo riassumere il lungo e diligente percorso dell'indagine storico-esegetica, ne diamo al Lettore la conclusione con le parole stesse dell'Autore. « Abbiamo potuto trovare moltissimi autori che sostengono in maniera sicura il senso veramente scritturistico mariologico del Protoevangelo, tanto che possiamo dire che la « attuale tradizione vivente della Chiesa è moralmente unanime nel riconoscere questo senso... ». Che poi sia da preferirsi il senso tipico, o il pieno o il letterale, questa è una questione secondaria dal lato del valore dogmatico » (p. 394). E soggiunge: « Abbiamo detto che si « può » dunque intendere mariologicamente il Protoevangelo. Ma oseremmo dire anche di più: che « si deve » interpretare in tal senso. Come non può non costituire in certo modo una interpretazione autentica questa che è tenuta dalla quasi totalità degli autori degli ultimi cento anni, che in un modo o in un altro hanno avuto occasione di parlare del Gen. 3, 15 » (p. 395).

Col dovuto rispetto per l'egregio Autore, ci siano consentite due osservazioni. Anzitutto notiamo che gli autori, esegeti e teologi, che si dichiarano in favore del senso letterale-pieno, lo considerano come uno solo, perfetto, e non come due sensi contraddistinti tra loro (« Buzy, Merkelbach, Garrigou-Lagrange, Bea, Ceuppens »: *Mariologia biblica*, 1951, p. 16). Inoltre, ci sembra meno esatto il dire che la quasi totalità degli autori non possa non costituire in certo modo una interpretazione « autentica ». Stando all'insegnamento dell'Encicl. « Humani Generis », tale interpretazione in materia di fede è da riservarsi al solo Magistero ecclesiastico, di cui i teologi, come tali, non sono gli organi ufficiali, ma gli ausiliari.



H. BARRÉ: *Le témoignage de S. François de Sales sur l'Assomption corporelle de Marie.*

Anche questo studio ha per iscopo l'approfondimento della Bolla « M. D. », in ciò che riguarda la testimonianza di S. Francesco di Sales, tutta imperniata, come era da attendersi dal « Divini amoris Doctor », sullo specialissimo amore nutrito da N. S. per la sua SS. Madre. Maria « visse d'amore, morì d'amore », a somiglianza del Figlio suo; ed anche per virtù d'amore è risuscitata, cioè in virtù dell'amore che il Figlio le portava. Donde la certezza del duplice avvenimento: la morte e la risurrezione? Dalla fede della Chiesa. « La Chiesa ha scelto la via di mezzo e regale, asserendo che Maria non fu immortale, ma morì; e tuttavia le rivendicò uno speciale privilegio: la risurrezione, coronata dalla gloria del cielo ». La perfetta armonia tra la sua dottrina e quella della Tradizione, ha meritato a S. Francesco di Sales l'onore di figurare come uno dei testimoni più eloquenti nella Bolla che sanziona il trionfo dell'Immacolata sulla morte.

R. LAURENTIN: *Le titre de Corédemptrice. Étude historique.*

In questo documentatissimo articolo (che apparve come relazione al « Congressus Mariologicus Internationalis », 24 ott. 1950), l'Autore si propone di colmare una lacuna nel campo degli studi mariani: la storia del titolo di Corredentrice. Egli perciò esamina con accuratezza e senso critico le origini, l'espansione, lo stato attuale della questione.

Quanto all'origine, sembra che essa, almeno in modo oscuro, risalga al sec. XV (Inno salisburgese) e XVI (Alano Verenio, 1521 e Salmeron + 1585). Il titolo di « Corredentrice » è meno antico di quello di « Redentrice », (sec. X), e fu motivato dall'intento di esprimere una cooperazione anche immediata della Vergine alla Redenzione. Tale titolo, rarissimo fino al 1634, dal 1677 ebbe la prevalenza sul titolo di Redentrice, e rimane il solo in uso nel sec. XIX.

Nella terza parte del suo studio, il nostro A. passa in esame i documenti del Magistero (Pio X e Pio XI) e le opinioni dei più autorevoli teologi, allo scopo di prospettare lo stato e il senso teologico della questione. Dopo di che, egli conchiude: L'uso del titolo di Corredentrice, fatto da due Papi, sia pure nell'esercizio più umile del loro supremo magistero, impone ormai quel titolo al nostro rispetto, per cui sarebbe gravemente temerario il contestarne la legittimità. Ciò però non significa che Roma ne consigli e ne incoraggi positivamente la divulgazione. Quanto ai teologi, anche quelli che in passato si erano mostrati contrari, in ossequio al Magistero hanno adesso mutato atteggiamento, riconoscendo un tal titolo come legittimo. Però alcuni di loro parteggiano praticamente per l'« astensione » e preferiscono le espressioni: « associata » o « coo-peratrice della Redenzione » (Campana); altri sono favorevoli all'« estensione » del titolo di corredentori a tutti i fedeli, perchè chiamati ad essere cooperatori della propria salvezza e di quella dei loro fratelli (Billot, De la Taille, Lépicier, Lennerz, Nicolas, Journet). Il privilegio mariano viene così messo nell'ombra o negato, per quanto riguarda la cooperazione alla redenzione oggettiva. Ma i sostenitori di questa restano fermi nell'asserire che il titolo di Corredentrice, debitamente inteso, non può recar pregiudizio alcuno alla prerogativa di Redentore, propria di Cristo, poichè a lui, come a prima causa, la Vergine presta la sua opera in qualità di causa seconda e subordinata. Tale è il pensiero genuino di coloro che per primi ricorsero al nuovo appellativo.

Il Laurentin termina il suo importante articolo riconoscendo la legittimità del titolo di « Corredentrice », ma dicendosi incerto sulle sorti che gli riserverà l'avvenire: se, cioè, esso è destinato, come affermano i suoi patrocinatori, a diventare il centro della dottrina mariana, oppure verrà sempre usato con sobrietà e riserbo. D'altronde, l'intenzione sua non è stata quella di favorire l'una o l'altra opinione, ma di far piuttosto risaltare l'opera dello Spirito Santo, che fa maturare lentamente nella Chiesa le dottrine controverse, sotto l'illuminata guida del Magistero.

L. Ciappi O. P.

\* \* \*

## GREGORIANUM — Vol. XXXII, 1951.

- Num. 1 - Monachino, V., S. I., *Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo*; Landgraf, A., *Die Mittlerschaft Christi, nach der Lehre der Frühscholastik. II*; Alszeqhy, Z., S. I., *Methode und Lehrrihtung der Summe «omnis theologica speculatio»*; Diamond, I., S. I., *A Cathalogue of the old Roman College Library and a reference to another.*
- Num. 2 - Monachino, V., S. I., *Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo. II*; Murray, J., S. I., *The ascent of Plotinus to Good.*
- Num. 3 - Bizzocchi, C., S. I., *Gl'inni filosofici di Sinesio interpretati come mistiche celebrazioni*; Hurley, M., S. I., *Illumination according to S. Bonaventure*; Welte, B., *Ueber den Grund der Möglichkeit des Bösen nach den Quaestiones disputatae de veritate des hl. Thomas von Aquin.*
- Num. 4 - Jarlot, G., S. I., *K. Marx et la dialectique du travail aliéné*; Galtier, P., S. I., *La conscience humaine du Christ.*

M. HURLEY: *Illumination according to S. Bonaventure.*

Misticismo e illuminazione della ragione umana, anche nel campo delle cognizioni naturali, sono due caratteristiche della personalità intellettuale del Dottore Serafico, che la rendono simpatica a molti filosofi di oggi, più fiduciosi nelle intuizioni e in un vago misticismo, che nei concetti, giudizi e razziocini. Questo motivo d'attualità, ha suggerito al Rev. P. Hurley un nuovo esame del pensiero gnoseologico bonaventuriano; la sua conclusione concorda sostanzialmente con l'interpretazione tradizionale.

Per il Serafico, «illuminazione» è termine metaforico. Quale il motivo che giustifica in lui il ricorso a questo speciale intervento di Dio nell'attività naturale della ragione? I. motivo è dato dal bisogno di spiegare il carattere di immutabilità e infallibilità che accompagnano molti giudizi della mente nostra, e che non possono trarre la loro origine dalla mutabilità insita nell'esistenza delle cose sensibili e dell'uomo stesso, come creatura. Inoltre, essendo l'uomo, a differenza delle altre cose sensibili, creato ad immagine di Dio, è giusto che questi cooperi in un modo speciale alla sua attività specifica. E' dunque la nobiltà dell'atto conoscitivo, congiunta alla dignità del soggetto conoscente, che reclamano per S. Bonaventura un simile speciale intervento.

Ma di qual natura è questo? Non si tratta certamente di una sostituzione da parte di Dio, quasi cioè egli divenga il solo e totale principio della nostra conoscenza, in modo da escludere la funzione astrattiva e specificativa basata sulla cognizione sensitiva nè, per l'opposto, tale cooperazione si riduce alla semplice causalità ontologica, come piacque a S. Tommaso di pensare. Non è soprannaturale, tanto da infondere in noi la conoscenza, ma nemmeno si limita all'ordinaria cooperazione all'attività delle creature. E' dunque qualche cosa di intermedio. Dio, pur non essendo l'oggetto d'un immediato contatto da parte della nostra mente, è la norma suprema dei nostri giudizi; egli coopera «sicut obiectum et ratio motiva; ut regulans et ratio motiva». Egli pertanto è necessariamente presente in tutte le nostre certezze, non già per se stesso, ma mediante l'idea creata; è contuito da noi, non in tutto il suo splendore, ma solamente in parte e com'è possibile nella nostra presente condizione.

Per S. Bonaventura, dunque, la certezza delle nostre conoscenze non è da attribuirsi, come opinava Avicenna, all'influsso dell'intelletto separato, ma ad una speciale cooperazione di Dio, non nella linea della causalità efficiente, ma della causalità formale. Tuttavia ciò non implica la visione beatifica. La nostra conoscenza mantiene il carattere astrattivo, perchè l'essere creato ne è l'og-

getto proprio, mentre il principio increato ne forma l'oggetto secondario, in quanto assicura all'atto il carattere della certezza.

S. Bonaventura si ricollega storicamente a S. Agostino, S. Tommaso ad Aristotele. Chi dei due dottori è più fedele alla realtà? Le loro teorie trovano consistenza e giustificazione nell'ambito del proprio sistema; quella di S. Bonaventura si muove nell'ambito dell'Esemplarismo e fa leva sull'asserto, che per lui è quasi un assioma: essere l'uomo immagine di Dio e quindi aver diritto ad uno speciale aiuto divino nella propria attività. Ma, per quanto bella, la teoria del Dottore Serafico suscita degli interrogativi, ai quali non è facile dare persuasive risposte in nome dell'esperienza psicologica e della metafisica. Inoltre, S. Bonaventura ha stretto, a differenza di S. Tommaso, più del dovere i vincoli tra Fede e Filosofia, svalORIZZANDO alquanto questa ad esaltazione di quella: «*Omnia a Christo, in Christum, per Christum*».

B. WELTE: *Ueber den Grund der Möglichkeit des Bösen nach den Quaestiones disputatae de veritate des hl. Thomas von Aquin.*

La difficoltà del problema propostosi da S. Tommaso, e nuovamente illustrato dal nostro egr. Autore, consiste in questo: «Come spiegare la possibilità del male morale nella volontà umana, se questa, in forza della sua natura spirituale, dice, in ogni suo atto, ordine trascendentale al bene; è specificata dal Bonum simpliciter, ed anela allo stesso Bene divino, come al suo ultimo fine e vera beatitudine?».

S. Tommaso insegna da una parte (q. XXII) che la volontà creata è naturalmente ed immobilmente ordinata al bene universale e perfetto; dall'altra (q. XXIV, a. 7), che a Dio soltanto conviene, come prerogativa, l'essere naturalmente ed immutabilmente determinato al Bene infinito. Si contraddice dunque l'Angelico? No, certamente. La volontà, pur essendo infinita ed indefettibile nella sua essenza, può soffrire limitazione e difetto nei suoi atti, e così non realizzare pienamente la sua natura (p. 414). In ultima analisi, dunque, la possibilità del male (come pure la differenza tra l'essere creato e l'essere increato) risiede nella mistione dell'«actus essendi» con la potenzialità, «non» nella differenza tra essenza finita et infinita.

Affinità con la soluzione tomistica della possibilità del male, il Welte crede di trovarle nell'idealista Schelling e nell'esistenzialista Kirkegaard. Infine, egli conchiude affermando che il nostro problema filosofico coinvolge il problema stesso della grazia. Se l'uomo fosse totalmente uomo, cioè uomo perfetto, sarebbe alcunchè di più che la sua sola natura; passerebbe all'ordine soprannaturale in senso assoluto. Questa soprannaturalità rimarrebbe sopra la sua essenza, come di ogni creatura; ma, al tempo stesso, apparterebbe all'orizzonte umano, perchè segnerebbe l'attuazione piena e indefettibile delle umane capacità.

Con tutto il rispetto dovuto all'egr. Autore (e se ne abbiamo afferrato esattamente il pensiero), non crediamo che la sua interpretazione della dottrina dell'Aquinate sia pienamente fedele nella sostanza e, tanto meno, nella espressione.

L. Ciappi O. P.

\* \* \*

DIVUS THOMAS (Pi.) — A. LIV, 1951.

- N. 1 - A. Mons. Piolanti - *Il sacrificio della Messa e la sua essenza*, pp. 3-19; V. Miano, S. d. B. - *Gli argomenti del « Monologion » e la quarta via di S. Tommaso*, pp. 20-32; L. Ciccone, C. M. - *« L'affaire Nestorius vue de Rome » di Mons. E. Amann. Studio critico*, pp. 33-50; M. Vicano, S. J. - *Ancora sulla finitezza dell'Universo*, pp. 51-59; P. C. Mons. Landucci - *L'infinità dimensionale e temporale dell'Universo è veramente assurda*, pp. 60-79; R. M. Verardo, O. P. - *Distinctio realis metaphysica, non objectiva, inter essentiam et esse estne ad mentem S. Thomae?*, pp. 80-87.



- N. 2-3 - G. Crosignani, C. M. - *La definizione dogmatica dell'Assunzione della B. Vergine in cielo*, pp. 109-132; Sac. G. Di Rosa - *Il problema del soprannaturale in alcune sue recenti affermazioni*, pp. 133-148; G. F. Rossi, C. M. - *Il Codice latino 14546 della Biblioteca Nazionale di Parigi con gli Opuscoli di S. Tommaso*, pp. 149-188; T. Gallus, S. J. - *Maximilianus Reichenberg S. J. († 1673) defensor Corredemptricis*, pp. 189-196; G. Carrière, O. M. I. - *La « Kátarsis » plotinienne*, pp. 197-204; A. Mellone, O. F. M. - *Emanatismo neoplatonico di Dante per le citazioni del Liber de causis?*, pp. 205-212; A. Vecchi - *La critica del Muratori al Locke*, pp. 213-222; A. Perego, S. J. - *Rei oeconomicae exigentia ut fundamentum normae oeconomici processus*, pp. 223-231.
- N. 4 - G. F. Rossi, C. M. - *Il Divus Thomas e Mons. Marina*, pp. 281-288; G. M. Rossi, C. M. - *Il Codice Latino 14546 della Biblioteca Nazionale di Parigi con gli Opuscoli di S. Tommaso*, pp. 289-333; T. M. Bartolomei, O. S. M. - *Relazione dottrinale tra la Bolla « Munificentissimus Deus » e il pensiero del Suarez sull'Assunzione corporea di Maria Vergine*, pp. 334-358; I. Bonetti, C. P. S. - *Il valore dell'esistenza nella metafisica di S. Tommaso*, pp. 359-371; A. Gazzana, S. I. - *Il primo soggetto e il primo predicato nell'umano giudizio*, pp. 372-384; R. Masi - *Intorno ad una critica alla presenza assoluta di F. Suarez*, pp. 385-400.

Il tentativo di riabilitare Nestorio «su basi più seriamente documentate e in veste scientifica» da parte di Mons. E. Amann nello studio postumo «L'affaire Nestorius vue de Rome», è stato esaminato dal P. L. Ciccone (fasc. 1) riguardo ad alcune sue particolari affermazioni. Partendo dalla constatazione generale che dall'Amann «vengono qui ribadite e notevolmente aggravate, le posizioni già sostenute nel D.T.C., l'A. passa all'esame critico di alcuni «brani più significativi», dopo aver posta in rilievo l'incompiutezza del lavoro cui riconosce doversi «principalmente» attribuire certe deficienze. Negli undici punti dello studio è messo in evidenza che, nonostante la preliminare protesta dell'Amann, la riabilitazione di Nestorio «è sostanzialmente completa sia quanto all'ortodossia del suo insegnamento, sia quanto alla correttezza del suo modo di agire; mentre d'altra parte vien posto in una luce molto più sfavorevole S. Cirillo, il Conc. di Efeso e l'azione di Roma». Così, anche la revisione di «une affaire qui e été jugée par le magistère ecclésiastique», di fatto «c'è e intera». Per l'Amann, Nestorio non avrebbe nulla a che fare con l'eresia che gli viene attribuita della duplicità di persona in Cristo e della negazione della Divina Maternità di Maria; egli sarebbe nella più perfetta ortodossia. Che ciò incida sull'opera del Papa, di S. Cirillo e dello stesso Concilio di Efeso, l'Amann non lo ignora. Crede tuttavia di poter ovviare all'inconveniente, attribuendo al Papa e in genere alla Curia Romana un'idea molto «semplicitista» della complessa questione, un'appena incipiente presa di coscienza del problema e, quel ch'è più grave, un'assoluta impreparazione e «incompetenza» per comprendere e giudicare, e «svuotando di ogni contenuto preciso la sentenza di Efeso».

Tutto ciò è così grave da indurre l'A. a dichiarare, senza tema di esser troppo esigente «che simili affermazioni siano fatte solo sulla base di prove molto solide; esse infatti si distaccano notevolmente da quanto comunemente e pacificamente ritengono sull'argomento sia gli storici, sia i teologi». Analogo richiamo a maggior rigore scientifico fa l'A. per lo studio di quanto riguarda Cirillo per il quale — osserva — «si sarebbe tentati di dire che l'illustre storico si lasci guidare da un criterio inverso a quello che segue nei riguardi di Nestorio». Un singolare abbinamento «di zelo e di egoismo» avrebbe determinato il suo ricorso al Papa, la cui delega a «vices gerens» è rifiutata dall'Amann come leggendaria, mentre un puntiglioso spirito di parte e un deprecabile orgoglio intellettuale avrebbe ispirato tutta l'azione da lui svolta per curare l'esecuzione della sentenza di Roma. Finalmente, Cirillo avrebbe esagerato i suoi poteri e oltrepassato «di molto i limiti del mandato affidatogli» arrogandosi il diritto di convocare — «vrai coup de force» — e di presiedere

il Concilio. Tale compito e diritto sono peraltro attribuiti dall'Amann all'autorità imperiale, mentre, è considerata « come estranea alle competenze pontificie una eventuale delega ad un vescovo di presiedere un concilio ». Concezione singolare estranea perfino alle posizioni del Duchesne cui pure ancor oggi si associano altri studiosi quali il Batiffol e più recentemente il Bardy. E' penoso constatare, dice l'A., che l'Amann misconoscendo come veri motivi che suggerirono a Cirillo « di passar sopra a esigenze giuridiche », i supremi « interessi della fede », non ne lasci supporre l'esistenza. Insomma « è evidente — secondo l'A. — l'arbitraria attenuazione dei documenti » alle cui espressioni, egli dice, « se aggiungiamo alcuni dati di fatto riportati dallo stesso Amann, la inconsistenza della sua tesi apparirà più chiaramente ». L'A. conclude esprimendo la ferma persuasione che « questo lavoro dell'Amann era solo un abbozzo, una prima stesura » e che « ad opera compiuta l'illustre studioso, compiendone un accurato riesame, si sarebbe reso conto certamente della gravità di certe sue posizioni non ben fondate e avrebbe anche fornito, nelle conclusioni, elementi per interpretare meglio certe affermazioni che sembrano tutt'altro che dimostrate ».

— Attività caratteristica della teologia contemporanea, specie in seguito all'intensa ripresa del movimento assunzionistico, è certamente quella Mariologica cui nuovo impulso ed incremento ha conferito la Costituzione Apost. « *Munificentissimus Deus* ». Ed è in quest'orbita che si inserisce il breve « commento » della medesima di P. Crosignani (fasc. 2-3). Rievocato brevemente il lungo processo storico onde la definizione dogmatica dell'Assunzione « non appariva più che come il riconoscimento ufficiale della fede di tutta la Chiesa e il coronamento più logico e legittimo dello sviluppo chiarificativo e determinativo di un dato rivelato » l'A. riassume il memorandum documento studian-done « attentamente... la grave decisione dottrinale » in se stessa, nelle sue basi teologiche e nella sua opportunità. Nella prima considerazione vengon posti in immediato risalto « i fini » ed « il Soggetto » del passo dogmatico e dichiarata « l'Autorità » con cui è emessa la definizione; mentre con maggior diligenza è precisato l'« unico e diretto Oggetto », dall'A. limitato all'« assolutamente essenziale all'Assunzione », cioè la « esaltazione del corpo unitamente all'anima della Beata Vergine in cielo ». Una tal singolare preoccupazione trova la sua giustificazione nella controversia alla morte della Madonna. L'A., riferendosi in un primo tempo al solo passo dogmatico della Bolla, dice la questione tuttora « rimasta allo statu quo, ancora aperta cioè in tutta la sua complessità: quanto al fatto, alla sua ragione e al suo carattere dogmatico o meno » in quanto « tacendo della morte della Madonna, la definizione astrae, naturalmente, pure dalla sua risurrezione ». Riferendosi poi all'insieme della Bolla, egli ritiene « si debba dire altrettanto, poichè in essa il Papa quando esprime il suo pensiero nulla dice della morte della Vergine; ne parla solo quando riferisce il pensiero altrui; e non per stabilirne il fatto, ma soltanto per seguire il processo manifestativo e chiarificativo della dottrina dell'Assunzione, che poi definisce ». Nella successiva disamina delle basi teologiche è espressamente notato dall'A. che esse « prese in se stesse, non hanno che un valore relativo... ma hanno forza probativa se si collocano nel vivo contesto della fede, che ha riconosciuto in esse l'esatta interpretazione di un dato rivelato ». Spiegata quindi la vitalità della fede della Chiesa « mediante l'intuizione soprannaturale del Magistero, dei teologi e dei fedeli » circa le verità « contenute implicitamente... nelle fonti della rivelazione » l'A. afferma, riguardo alla tradizione, che « mettere in dubbio il fatto dell'Assunzione col pretesto che non se ne trova traccia nei primi secoli cristiani e che la credenza in essa è tardiva, significa fraintendere la natura della tradizione dogmatica che non va confusa con quella puramente storica ». Sono in fine riprese e commentate le ragioni di opportunità addotte dal Papa stesso e messo in risalto il « non poco da fare » che, « alla luce dell'importantissima Costituzione » resta ai teologi il cui compito « non è soltanto di ritornare sul passato per giustificare il presente, ma anche di assimilare il passato per anticipare l'avvenire ». Un'attenta considerazione di Essa, aggiunge l'A. concludendo, può fornire pre-

ziosi elementi «per una debita valorizzazione del «sensus fidei» e per una comprensione più adeguata dei problemi della tradizione, dell'interpretazione biblica e dell'evoluzione omogenea dei dogmi».

— Nella dottrina di Dante, dichiara (fasc. 2-3) il P. Mellone, «è stata vista una traccia assai profonda di emanatismo neoplatonico, traccia certamente antitomista sebbene non eterodossa. Una delle ragioni — nota egli stesso — che hanno spinto a vedere ciò, è costituita da alcune citazioni dantesche del «Liber de causis». Di ben altre convinzioni, l'A. intende qui «riesaminare il valore di quelle citazioni dantesche... nelle quali è stata vista l'accettazione del neoplatonismo» ivi contenuto. Pur trattandosi «quasi sempre di teorie comuni alle varie correnti scolastiche», il pensiero dantesco è dall'A. riferito «alla sola dottrina di S. Tommaso» che, simile per posizione all'Alighieri, della questione fissò i termini «quando scrisse che secondo la fede cattolica Dio ha creato immediatamente tutti gli spiriti e la materia dei corpi».

Attinendosi alle citazioni del Convivio, l'A. manifesta come cauto e circospetto sia il modo di procedere dell'Alighieri — di cui non altrimenti l'Aquinate «porta come autorità passi emanatistici» — per così concludere «che nè Dante (al pari di S. Tommaso), nè l'autore dell'«Epistola a Can grande» abbracciano l'emanatismo neoplatonico del «Liber de causis» che essi citano».

V. Romano O. P.

\*\*\*

#### HUMANITAS — A. 1950.

*Non abbiamo potuto pubblicare, per mancanza di spazio, nel precedente numero di Sapienza lo spoglio dell'annata 1950 della rivista Humanitas. Lo facciamo perciò ora.*

Difficile scegliere tra gli articoli di questa bella rivista, perchè quasi tutti si presentano interessanti e accurati. Diciamo subito anzitutto di due quaderni speciali, l'uno dedicato al problema de «La Germania, oggi»; l'altro ai «Problemi della scienza».

«La Germania, oggi» (a cura di M. Bendiscioli). L'esame della situazione della Germania, condotto da personalità rappresentative e competenti, è completo. Il deputato B. Reismann, il ministro Lukaschek e il Prof. Röpke, offrono testimonianze vive e concrete sulla situazione politica, demografica, economica, sullo sforzo ricostruttivo della Germania occidentale. Il Bernucci esamina il problema scottante dell'unità tedesca. De Reynolt, dopo breve e succoso «excursus» storico sulla Germania, conclude dicendo che come la Germania non può farsi senza l'Europa, così l'Europa non può farsi senza la Germania.

Il Galeotti invece ci offre un accurato esame della «Costituzione di Bonn», mettendola a confronto con quella di Weimar, notando come sia diverso lo spirito e l'impostazione. La nuova Costituzione sviluppa anzitutto «i due postulati di un autentico Costituzionalismo, ossia, la difesa dell'individuo di fronte al potere statale e un adeguato razionamento del potere medesimo». C'è anzi più un capovolgimento di posizioni, perchè quella di Weimar «ravvisava la posizione dell'individuo come quella di un valore derivato e comunque non autonomo rispetto alla Comunità», mentre la nuova Costituzione parte dal postulato fondamentale che «la dignità dell'uomo è inviolabile», per cui «è compito di ogni potere statale rispettarla e proteggerla» (testo della Costituzione). Essa, da notarsi, inizia col richiamo al nome di Dio, e la proclamazione di questi valori della persona ha una risolutezza sconosciuta alla Costituzione francese (1946) e a quella italiana (1948). L'abolizione della pena di morte e il riconoscimento giuridico del diritto dell'obiezione di coscienza rappresenta-



no delle vere novità. Come pure, riguardo al federalismo, essa arriva a soluzioni assai più avanzate rispetto a quelle di Weimar. Non mancano difetti, che il Galeotti fa rilevare, anzi il difetto fondamentale potrebbe dirsi la sua stessa provvisorietà. Essa è legata ad un equilibrio di forze politiche la cui stabilità è assai problematica, tanto è vero che i compilatori hanno evitato di chiamarla propriamente « Costituzione » (Verfassung), ma piuttosto « Legge fondamentale » (Grundgesetz).

Di vivo interesse è la relazione di Bediscioli su « La nuova situazione religioso-ecclesiastica in Germania ». Il B. dimostra con ricchezze di documentazione, come oggi, in seguito a circostanze di natura storica e politica, il volto religioso della Germania s'è radicalmente cambiato. E' finita non solo la Germania protestante con piccoli nuclei cattolici sopravvissuti alla Riforma, ma è finita la Germania con due mondi religiosi chiusi, costituiti da una maggioranza protestante e una minoranza cattolica. Nella Germania occidentale i cattolici, anche per il flusso dei profughi stranieri, raggiungono ormai il cinquanta per cento della popolazione, e soprattutto, questa è la novità, tra i due mondi c'è un avvicinamento spirituale notevolissimo. L'aver sofferto insieme ha provocato questo mutamento, dal quale è derivato un nuovo apprezzamento reciproco dagli elementi genuinamente cristiani presenti nella Chiesa Cattolica e nelle Chiese Protestanti.

Da parte cattolica J. Lortz mette in luce certe giustificazioni soggettive e obiettive dei riformatori e mostra come la rinnovazione cattolica abbia fatto proprie e realizzato molte delle esigenze più profonde e legittime dei riformatori. In queste linee sono molti autori cattolici, tra cui il noto teologo di Tubinga C. Adam. Tale sforzo di comprensione non è meno vivo e sincero da parte dei protestanti. A. Rehbach, parroco luterano, scrive: « Il messaggio della salvezza per la sola fede non è così estraneo alla Chiesa Cattolica, anche in essa ha diritto di esistenza », riconosce i meriti del Papato e come le Chiese che lo hanno rigettato, siano spesso cadute sotto la soggezione dello Stato.

Questa comunanza difensiva, iniziata sotto Hitler, continua oggi contro gli errori del mondo moderno per la riconquista dei lontani; essa è per ora una unione nella carità, che potrà forse sboccare nella unità della fede.

A questo quadro confortante bisogna però aggiungere alcuni elementi negativi: la posizione del pastore calvinista Niemöller, che è decisamente anticattolica, e quella del teologo svizzero K. Barth ancora più radicale nel rigettare ogni idea di Chiesa organizzata; l'influsso di questi uomini è molto forte tra i giovani pastori. Tuttavia questi elementi negativi lasciano intatta la sostanza di quel nuovo volto religioso della Germania, di cui è stato detto.

A. Hilckmann, in « Aspetti caratteristici della filosofia nella Germania d'oggi », così riassume i tratti caratteristici dell'attuale situazione filosofica tedesca:

1) Orientamento verso l'ontologia (benchè non ancora una vera metafisica) nel senso — come spiega l'autore — di riconoscere che la nostra conoscenza è percezione di qualcosa che la precede ed esiste indipendentemente da essa (rappresentante tipico N. Hartmann): 2) Preoccupazione antropologica, che era già la grande inquietudine di M. Scheler, cioè, riconoscimento della posizione unica e particolare dell'uomo nell'universo; 3) Voga degli esistenzialismi, di cui sono dominanti quello di Heidegger, decisamente antimetafisico ed ateo, e quello di Jaspers, il quale, pur in contraddizione col suo scetticismo metafisico, pone oltre i limiti del nostro pensiero l'esistenza di Dio. Jaspers rifiuta tutti gli argomenti tradizionali dell'esistenza di Dio, benchè non manchino nelle sue opere frammenti della terza Via di S. Tommaso che dalla contingenza degli esseri arriva all'esistenza di Dio. Egli poi è contro ogni forma esterna di religione e contro il Cristianesimo, il quale avrebbe esaurito ormai ogni sua possibilità: e infatti lui si dichiara un pensatore già post-cristiano.

Il positivismo giuridico è oggi in Germania del tutto superato ed assistiamo ad una splendida rinascita del Diritto naturale. Non così lo storicismo, tuttora imperante.

Quanto ai nuovi orientamenti letterari e artistici, cui non possiamo accennare qui, diciamo solo che sono trattati con assoluta competenza e grazia da B. Tecchi, Maria Scriueter-Hermkes e Fritz Nemitz.

Il secondo quaderno è dedicato a « Il problema della Scienza ». Qui il Prof. Straneo dell'Università di Genova, a conclusione di un lungo ed elaborato articolo (ove non manca uno spunto polemico contro C. Ottaviano) così scrive: « Le affermazioni che le teorie della relatività tendono a portare perturbazione nel campo della filosofia, sono esagerate. La sola sensibile perturbazione riguarda lo sfasamento del tempo, la mancanza della contemporaneità che relativamente osservano due osservatori in relativo modo traslatorio, i quali valutino il tempo l'uno nel sistema dell'altro ».

Valerio Tonini tocca un problema di grande interesse per la nostra Rivista: « Fisica moderna e gnoseologia tomista ». La fisica moderna da Kant in poi, dice il T., è tutta improntata ad un fenomenologismo critico, che nega qualunque possibilità di poter raggiungere la verità ontologica. « La conoscenza — secondo molti scienziati — ha per scopo non già di svelarci una realtà in sé, ad essa anteriore e indipendente, ma solo di permetterci un più facile commercio col caos del sensibile », dove si sente l'influenza del Kantismo, siamo di fronte infatti ad un vero e proprio relativismo gnoseologico. E' dunque il senso della realtà che bisogna ristabilire, e il Tonini si accinge proprio a questo compito sulla scorta dei principi della gnoseologia tomistica. Egli dice che i due concetti fondamentali della fisica moderna, quello di « azione » e quello di « campo » possiedono dei connotati intrinseci tali che si giustificano solo in un realismo critico, che trova perfetta rispondenza in quella penetrante filosofia dell'esistenza reale, che è il motivo informatore della gnoseologia di S. Tommaso ». Con procedimento logico egli arriva a porre questo principio: « le azioni (nel senso preciso di atti elementari di assorbimento e di energia) « di cui sono composti i fatti fisici (le strutture) dell'universo hanno carattere obiettivo ». Per l'Autore « i concetti di corpuscolo e di onda nella fisica moderna, sono già qualcosa di ben diverso dagli oggetti grossolani e materiali, e son piuttosto dei modelli concettuali, che stanno di mezzo tra le informazioni dei sensi (*species impressae*) e le vere forme astratte (*species expressae*) ». E' certo molto interessante questo tentativo di tradurre in termini tomistici i concetti della fisica moderna.

Concludendo in questo bel Quaderno, ove altri insigni studiosi hanno scritto, dirò che il pensiero informatore è stato quello di G. Sagui: « Senza la metafisica la scienza non può avere che un valore empirico e scopi limitati ».

Dagli altri numeri della Rivista segnaliamo: « Filosofia e Religione » di Guido Rossi (n. di Gennaio), il quale sostiene non potersi ammettere una identità tra le due nel senso di un assorbimento dell'una nell'altra. E studia quale può essere il punto di differenziazione. Secondo il Rossi tale differenza non consiste in qualcosa di oggettivo (la rivelazione), ma in qualcosa di soggettivo, non di ordine morale, ma di ordine soprannaturale, cioè la vita di grazia. E poiché questa vita di grazia, che viene conferita attraverso un apparato esterno sacramentale, esiste soltanto nel Cristianesimo, ne segue che la distinzione tra filosofia e religione esiste solo nei confronti del Cristianesimo.

Nel numero di Febbraio P. Bevilacqua dice una parola forte sul problema della pace e della guerra, oggi, tanto discusso: « la pace a tutti i costi è uno di questi equivoci, perchè nega un essenziale principio cristiano: la vita fisica non è il più alto dei valori e per valori più alti essa si può e si deve giocare ».

A. Rigobello, nel numero di Marzo, ci parla di un « Contributo filosofico del personalismo di E. Mounier », il ben noto pensatore e scrittore cattolico, fondatore di *Esprit*, recentemente scomparso. Lo studio è fatto sulla scorta del libro « Rivoluzione personalista e comunitaria » (Ed. Comunità),

di cui mette in luce i contributi filosofici, che secondo l'A. si ridurrebbero a due: 1) distinzione tra principio di individuazione e principio di personificazione; 2) possibilità di una reciproca interpretazione tra personalismo e metafisica classica. (Non credo che «personalismo» in Mounier abbia lo stesso significato che ha presso di noi). C'è in Mounier uno sforzo di accostare la necessità razionale, e quasi tradurla in una esigenza interiore e personalista. A differenza d'altri moderni pensatori cattolici c'è ancora in lui il pieno riconoscimento del valore della metafisica classica.

Nel numero di Luglio G. Scotuzzi offre in «Metodologia e metafisica» una buona esposizione critica della posizione crociana di fronte alla metafisica e mostra come la stella Filosofia dello spirito, contro la propria esplicita affermazione, attesti «la presenza nell'uomo di una coscienza metafisica irriducibile alla coscienza o auto-coscienza storiografica».

Fritz Von Rintelen, nel numero doppio di Agosto-Settembre, ci offre una lunga e interessante disamina sul Positivismo («Positivismo e umanità minacciata»), il quale ponendo come ragione formale il puro «punto di vista del dato» finisce per restringere la vita dell'uomo e per fare sparire ogni fondamento alle sue libertà. E' l'antiumanesimo del Positivismo che viene qui denunciato, con ricchezza di dati e di osservazioni. Si pensa a volte che il positivismo sia finito e superato da altre forme di pensiero più moderne. Di fatto esso domina ancora la nostra epoca. «Possiamo affermare che l'uomo medio d'oggi di tutti i popoli supercivilizzati sente e pensa positivisticamente».

Nel numero di Ottobre M. T. Antonelli ci dà un buon saggio discriminativo sulla «Validità e valore della filosofia». Tre criteri di validità, sec. l'A.: 1) Criterio della coerenza interna del sistema e del suo rigore logico; 2) Criterio della controprova delle sue soluzioni alla luce del loro rapporto con i dati di fatto e con l'uso fondamentale della ragione; 3) Criterio della maggior capacità e attitudine a comprendere, a tener presenti e non pregiudicare nella loro possibilità di soluzione futura, i problemi che l'uomo pone e in nome dei quali ricorre alla filosofia. L'A. distingue tra validità e valore; solo la combinazione dell'una e dell'altro può darci la «verità in filosofia». Benchè più che d'una filosofia vera, sia meglio parlare d'una filosofia, partecipe di Verità.

Nel numero di Novembre, ancora il Rigobello ci parla di una «Ricchezza e povertà della metafisica classica». «La ricchezza della metafisica classica sta nella sua essenziale validità razionale, la sua povertà sta nella sua astrattezza e quindi nella sua poca aderenza alla vita vissuta». Conciliare la metafisica classica con la concretezza della posizione cosiddetta «personalistica» sarebbe, oggi, secondo il R., un essenziale contributo alla filosofia.

Con Padovani egli parte dalla definizione di filosofia come «esigenza logica di separare le contraddizioni che l'esperienza ci presenta come dato». Con molta acutezza espone due tentazioni della filosofia, quella letteraria e quella religiosa. Nel primo caso siamo ancora in una posizione prefilosofica (vedi l'esistenzialismo), nel secondo caso siamo oltre. Egli pone poi la soluzione «personalistica» come mezzo, non per rendere valida la filosofia classica, ma per spiegarne la validità all'uomo contemporaneo. L'intenzione è buona: tutto sta a vedere se questo che vuol esser una spiegazione non finisca per essere una contaminazione della metafisica classica. Trovare i primi principi di tutto il razionale e quindi di tutto il reale dentro la persona è cosa lecita ad un patto, che tale persona sia ridotta dallo stato psicologico allo stato ontologico: «in quantum ens». Se no la persona è restrittiva dall'essere e non può servire da base metafisica. Del resto l'essere della metafisica classica, per chi sa comprenderlo, è concreto quanto la persona, poichè questa riceve la sua concretezza dall'essere.

E. Rossetti O. P.



\* \* \*

## ARCHIVUM FRATRUM PRAEDICATORUM — A. 1951.

R. J. Loenertz O. P.: *Une ancienne chronique des provinciaux dominicains de Pologne*, p. 5; G. Meersseman O. P.: *Études sur les anciennes Confréries dominicaines. II Les Confréries de Saint Pierre Martyr*, p. 51; R. Creytens O. P.: *Commentaires inédits d'Humbert de Romans sur quelques points des Constitutions dominicaines*, p. 197; R. Creytens O. P.: *Les « Admonitiones » de Jean de Luto aux moniales dominicaines de Metz (c. 1300)*, p. 215; T. Kaeppli O. P.: *Corrispondenza domenicana nell'Ars dictaminis di Bartolomeo da Faenza e in un Formulario anonimo*, p. 228; G. M. Löhr O. P.: *Die Dominikaner an der Universität Heidelberg*, p. 272; Ch. Thouzellier: *Un dépôt de l'archevêque de Nidaros (Norvège) à Sainte-Sabine (1242)*, p. 294; J. Darrouzès A. A.: *La date de la mort d'André Chrysobergès O. P., archevêque de Nicosie et légat apostolique en Cypre*, p. 301; M. A. Van den Oudenrjijn O. P.: *Praesides Armeniae dominicanae 1344-1813*, p. 306; A. Dondaine O. P.: *« Contra Graecos » Premiers écrits polémiques des dominicains d'Orient*, p. 320; M.-H. Laurent O. P. et J. Richard: *La bibliothèque d'un évêque dominicain de Chypre en 1367*, p. 447; *Index Codicum Manuscriptorum*, p. 455.

\* \* \*

## ESTUDIOS FRANCISCANOS — A. 1951.

- N. 1 - J. V. Vendrell: *La mediación Universal en la Mariología Luliana*, p. 5; F. De Urmeneta: *La Ontología de los « Quodlibetos » de Guillermo Ockam y Santo Tomás*, p. 59; P. B. De Rubi: *Mística Sanjuanista y sus relaciones con la Escuela Franciscana*, p. 77; F. S. Aguirre: *Pecado Original y Conocimiento de Dios, en Duns Escoto*, p. 97; O. Salter: *Una asctica franciscana*, p. 103.
- N. 2 - P. M. Bordoy-Torrents, pbro: *Estudios bonaventurianos. Posición y providencialismo de la corriente filosofica franciscana*, p. 161; P. J. M. Alonso C. M. F.: *La visión beata. Concepción tomista y posición franciscana*, p. 181; J. H. Probst: *Místicos ibéricos. El beato Ramon Lull y San Juan de la Cruz*, p. 209; J. Rubió: *Hacia una ciencia de la literatura europea. Dante, Lope de Vega y Calderón enjuiciados por un gran libro de literatura medieval*, p. 225; P. M. De Castellví: *Filosofía del novísimo método panantropológico*, p. 242; P. P. De Zamayón: *Nuevos procedimientos apologéticos. El metodo de coordinación sistemática*, p. 249; P. P. De Salvatierra: *El P. Juan de Guernica*, p. 257.
- N. 3 - P. P. De Ventosa: *El voluntarismo psicológico de San Buenaventura*, p. 289; P. M. De Pobladora: *Significado de los estudios en la Orden Capuchina durante el primer siglo de su existencia*, p. 317; J.-H. Probst: *El beato Ramon Lull frente a los místicos musulmanes*, p. 347; L. V. Vendrell, pbro: *Maternidad de Maria en la Mariología de Ramon Lull*, p. 367; P. B. De Rubi: *El P. Marcelino de Castellví (1908-1951)*, p. 377; J. M. Madurell: *La edición del tratado de filosofía del P. Jacinto de Olp.*, p. 387.

\* \* \*

## CONVIVIUM — A. 1951.

- N. 1 - L. Serra: *Il « terzo tempo » di Valeri*, p. 1; V. Ghizzoni: *Scrittori d'oggi: Il teatro di Gabriel Marcel*, p. 11; E. Pesce: *De Marchi moralista minore*, p. 25; A. A. Bobbio: *Carlo Gozzi e la polemica sulla lingua italiana*, p. 31; E. De Felice: *Per un vocabolario storico della lingua italiana*, p. 59; G. B. Zanazzo: *Matrimoni di sapore manzoniano*, p. 68; G. Bronzini: *L'« Orlando Furioso » e la tradizione dei cantari*, p. 74; G. Petrocchi: *Il problema ascetico di Giovanni dalle Celle*, p. 87; G. B. Pighi: *Il latino così detto volgare*, p. 103; A. Zeoli: *Liberio arbitrio e predestinazione in Clemente Romano*, p. 113.
- N. 2 - F. Simone: *Le origini del Rinascimento in Francia e la funzione storica della cultura avignonese*, p. 161; C. F. Goffis: *Nascita e vita del Diogene foscoliano*, p. 205; A. Poli: *George Sand e i secondi romantici italiani*, p. 214; G. Semeraro: *La lirica greca e latina del Poliziano « Epigrammata »*, p. 254; C. Tibiletti: *Modulazioni bibliche nel linguaggio figurato di S. Girolamo*, p. 259; Conv.: *Il fondatore del teatro portoghese, Gil Vicente*, p. 291.
- N. 3 - N. Vian: *La francescana amicizia di Giulio Salvadori e Paul Sabatier*, p. 321; M. Pecoraro: *Per la retta interpretazione di un verso dantesco (Par., VIII, 12: « Che il sol vagheggia or da coppa or da ciglio »)*, p. 354; S. Branzi: *« La giovinezza del Tintoretto »*, p. 374; P. L. Arias: *Tendenze attuali nella storia dell'arte antica in Italia*, p. 387; T. Gnoli: *Un salotto letterario a Roma sui primi del Novecento*, p. 399.
- N. 4 - A. Roccati: *Nella catena del Ruwenzori (Traduzione di Giacomo Osella)*, p. 481; A. Jenni: *Un'intima coesistenza nelle opere manzoniane*, p. 498; C. Cordiè: *Spigolature intorno al gruppo di Coppet*, p. 506; E. Nasalli Rocca: *Pietro Giordani e gli studi giuridici*, p. 517; E. Várady: *Il Muratori e gli « Ungheri »*, p. 530; F. Mancini: *Per una nota agiografica su Jacopone da Todi*, p. 550; G. Vecchi: *Su alcuni testi riguardanti la letteratura misogina medievale*, p. 556; P. Fiorelli: *Discussioni sulla storia dell'« esse » tra vocali*, p. 563; G. Scalabrino Borsani: *Il libro della Giovinezza di Rama (Balakanda). Parte II, La giovinezza eroica di Rama*, p. 578.
- N. 5 - M. Corti: *Dualismo e immaginazione visiva di Guido Cavalcanti*, p. 641; M. Pomilio: *Gusto episodico e coscienza letteraria nella « vita » di Benvenuto Cellini*, p. 667; K. Ternay: *Alessandro Körösi Csoma, scopritore magiaro del Tibet misterioso*, p. 726; A. M. Ripellino: *Due capitoli di letteratura ceca. I. Le origini*, p. 730 - II. *Il Trecento*, p. 743; D. Forni: *Il « Demetrio Pianelli » e l'umorismo*, p. 762.
- N. 6 - G. L. Luzzato: *La Mostra del Caravaggio*, p. 801; E. Zanette: *Aspirazioni romane di Claudio Achillini*, p. 822; S. Branzi: *La Mostra ferrarese di Filippo De Pisis, con otto tavole*, p. 847; U. Marcelli: *La storia come scienza e come arte nel pensiero del Carducci*, p. 861; L. Berra: *Il padre Cristoforo e il « parere di Perpetua »*, p. 872; A. Bertola: *In tema di matrimoni manzoniani*, p. 883; G. Gambarin: *Note foscoliane*, p. 893; B. T. Sozzi: *Il Baretti fra tradizione e rivoluzione*, p. 911; G. Bettini: *La politica religiosa italiana alla vigilia del 1848 in una lettera inedita di Montalembert al Cardinale Cadolini di Ferrara*, p. 917; G. B. Pighi: *Lettura d'Orazio lirico*, p. 937.

## LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

- Balthasar N. - I. - I. - *Mon moi dans l'être*: Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Louvain, 1946.
- Bazzari Giovanni - *Istituzioni di Diritto Privato* (vol. I. Diritto Civile) Ediz. Scolastiche Mondadori - 1951.
- Bergson Enrico - *Saggio sui dati immediati della coscienza* - a cura di Vittorio Mathieu - Ediz. Paravia - 1951.
- Bianca Giuseppe - *Il concetto di educazione in concreto* - Edizioni B. Catania, 1951.
- Bibliografia filosofica italiana* - a cura dell'Ist. di Studi Filosofici e del Centro Naz. di Informazioni Bibliografiche - con la collaborazione del Centro di studi Filos. Cristiani di Gallarate - lettere E - M. - Ediz. Delfino - Roma, 1952.
- Busa Roberto S. J. - *Sancti Thomae Aquinatis Hymnorum Ritualium Varia Specimina Concordantiarum* - Ed. Fratelli Bocca - Milano, 1951.
- Daffara Marcolino, O. P. - *Dio. Esposizione e valutazione delle prove* - Seconda edizione riveduta. Società Editrice Internaz. - Torino, 1952.
- De Raeymaecker Louis - *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain* - Louvain, 1952.
- De Vio Thomas Card. Caietanus - *De nominum analogia - De conceptu entis*. Romae - Angelicum, 1952.
- Flora Francesco - *Storia della Letteratura Italiana* - vol. I, II, III - Ediz. Scolastiche - Mondadori - Verona, 1951.
- Herbart G. F. - *Antologia Pedagogica* - a cura di Giulio Alliney - Ediz. Scolastiche - Mondadori - Verona, 1947.
- Il libro e le biblioteche* - Atti del I° Congresso Bibliologico Francese Internaz. - 20-27 Febbraio 1949 - (Parte prima) Conferenze di carattere generale - (Parte seconda) Conferenze di carattere particolare - Romae, Pont. Athenaeum Antonianum - 1950.
- La comunità domestica e il nostro tempo* - Relazioni tenute al Congresso del XL° dell' U.D.A.C.I. - Roma, Sales - 1950.
- La comunità internazionale* - Atti della XXII Settimana Sociale - Edizioni dell' I.C.A.S. - Roma, 1949.
- Ladoué Pierre - *Fleurettes de toutes les saisons ou Petites Histoires tirées de la Vie des Saints*. P. Lethielleux - Paris, 1950.
- Martinetti Piero - *Il compito della filosofia e altri saggi inediti ed editi* - a cura di Giorgio Borsa - Ediz. Paravia - Torino, 1951.
- Marx Jean - *La Légende Arthurienne et le Graal* - Presses Universitaires de France - Paris, 1952.
- Moretti Marino - *I puri di cuore* - a cura di Dino Provenzal - Ed. Scol. Mondadori - Verona, 1951.
- Olivetti Adriano - *Società - Stato - Comunità*. - Edizioni di Comunità - Milano, 1952.
- Paschini Pio - *Eresia e Riforma Cattolica - Al confine orientale d'Italia - Lateranum*, Romae, 1951.
- Rovea Giuseppe - *Filosofia e religione in Antonio Rosmini* - Ed. S.A.L.E. «Sodalitas» - Domodossola - Milano, 1951.
- S. Francesco - *I Fioretti* - a cura di Ferdinando Prosperi - Ed. Mondadori - Verona, 1951.



Spagnoletti Giacinto - *Poeti del Novecento* - Antologia - Ed. Mondadori - Verona, 1951.

Tertulliani Q. Septimii - *De Corona* - *De Cultu feminarum* - Ed. Paravia - Torino, 1944.

Verga Giovanni - *Novelle* - a cura di Piero Nardi - Ed. Mondadori - Verona, 1951.

\* \* \*

## RIVISTE PER IL CLERO

**PALESTRA DEL CLERO:** Rivista quindicinale di questioni che interessano la cultura e la pratica Ecclesiastica: Condizioni di abbonamento: Italia, L. 1.300; Estero L. 2.600.

**MINISTERIUM VERBI:** Rivista mensile di Sacra Predicazione. Condizioni di abbonamento: Italia, L. 1.300; Estero, L. 2.600.

Queste Riviste sono state elogiate e benedette dal S. Padre, da Eminentissimi Cardinali ed Eccellentissimi Presuli.

Esse sono onorate dalla collaborazione di dotti Vescovi e Prelati i quali periodicamente vi dissertano su tutti gli argomenti che, comunque, possono interessare il Rev. Clero.- È pure opera di apostolato - Hanno veste signorile - Accontentano i dotti - Soddisfano chi vuole un indirizzo pratico - Sono aperte a tutti.

Numero di saggio gratis a richiesta.

Amministrazione e Direzione: Rovigo, Via Oberdan 1, oppure Cassella postale 135. - C/C Postale n. 9-4815 intestato a Palestra del Clero. Rovigo

---

Con approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Roma, 31 Marzo 1952

Direttore Responsabile: P. BENEDETTO D'AMORE O. P.

---

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO - Marzo 1952

# LA SOLIDARIETÀ: LEGGE DI NATURA E DI GRAZIA

## I. SIGNIFICATO GENERICO DEL TERMINE « SOLIDARIETÀ ».

*Solidarietà* è un neologismo derivante dal latino *solidus*, *soliditas*. Etimologicamente, quindi, significa solidità, compattezza, integrità: qualità tutte, convenienti primieramente a cose materiali, e che soltanto in senso traslato, cioè estensivo e metaforico, servono ad indicare realtà di ordine morale e giuridico (1). E' infatti dalle realtà sensibili che trae inizio la nostra conoscenza intellettuale: « *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* » (2).

Al concetto di solidità e di totalità, è naturalmente associato quello di interdipendenza e di reciproco influsso, per cui è resa possibile la ferma e stabile connessione e coesione delle parti nel tutto e la conseguente consistenza del composto (3).

(1) E. FORCELLINI, nel suo ben noto *Lexicon Totius Latinitatis* (t. IV, pp. 199-200), distingue: 1. *Soliditas* = Qualitas corporis solidi, in quo nihil est vanum et vacuum, sed omnes eius partes eiusdem generis, atque unum sunt (Cic. *De Fin.* 6); 2. *Firmitas, duritas*; 3. *Tota res quaequam* (olôthes *Imp. Gordian. Cod.* II, 55, 2. *Quoties duobus non separatim, sed pro indiviso munus iniungitur, et ita ut unusquisque eorum periculo soliditatis videatur obstrictus. Imp. Antonin. ibid.* 4, 52, 2. *Soliditatem possessionis vendere*). E. ENOUT et A. MEILLET, nel loro *Dict. Etymologique de la Langue latine*, Histoire des mots (Paris 1939, pp. 951-952), notano: *Solidus*: 1. solide, massif, plein (solida columna); conseguentemente: fermo, resistente in senso fisico e morale; 2. *integer totus*: Virg. *Aen.* 6, 253; Cic. *Rub. Post.* 17, 46). Derivati e composti: *soliditas, totalitas*. A. BACCI (Mons.) nel suo *Vocabolario Italiano-Latino* (Roma, Ed. Studium, 1949, p. 487), traduce: *Solidarietà*: mutua necessitudo; mutua coniunctio (solid. in sensu lato), v. g. mutua universorum hominum necessitudo (solid. umana universale); *solidale*: mutua necessitudine coniunctus (solid. in sensu lato).

(2) « *Sensus est gradus ad scientiam* » (Clem. Alex., *Strom.*, II, 4). Non siamo quindi d'accordo col P. HOCEDEZ il quale, basandosi unicamente sull'autorità di A. Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, t. II, Paris 1928, pp. 780-783), distingue un quadruplice significato del termine solidarietà: 1. In un senso primario, fondamentale, designa un *fatto giuridico*, cioè l'obbligazione « in solidum » (= uno obbligato per tutti e tutti per ognuno); 2. In un senso lato, designa un *fatto giuridico morale*, cioè una certa responsabilità comune, che grava su di un determinato gruppo sociale; 3. Nel senso più esteso, solidarietà indica la *dipendenza reciproca* tra gli uomini; e, metaforicamente, tra le cose inanimate, in quanto appartengono a *uno stesso tutto*, o a un medesimo sistema. Così si parlerà della solidarietà delle classi sociali, delle nazioni; e, sempre metaforicamente, della solidarietà dei moti stellari, della scienza e dell'arte; 4. In un senso abusivo, ma molto usato, solidarietà designa un rapporto di *dipendenza unilaterale* (E. HOCEDEZ, S. I., *Notre solidarité en J. C. et en Adam*, in « *Gregorianum* », XIII, 1932, pp. 378-381). Ci sembra, secondo l'etimologia e la storia dei vocaboli, che la « solidità » convenga anzitutto, ed in senso proprio, alle cose materiali; in senso invece derivato e metaforico, che viene suggerito dal neologismo « solidarietà », essa si applica a realtà di ordine morale e giuridico.

(3) Il fondamento metafisico della « soliditas » è indicato da S. Tommaso nell'assoluta dipendenza delle parti dal tutto, o dell'individuo dalla specie, secondo i diversi

## II. USO DEL TERMINE « SOLIDARIETÀ » IN TEOLOGIA.

Se l'espressione « in solidum », in senso traslato, è passata dal Diritto Romano alla Teologia morale cattolica per designare l'obbligazione che grava sui debitori, allorchè ciascuno è tenuto a pagare per tutti, l'uso del termine *soliditas* o *solidaritas* nella Teologia dommatica è assai recente e piuttosto raro. Eccone alcuni esempi, presso autori ben noti. Il D'Alès scrive: « A fondamento unico, assegnato da S. Paolo per spiegare l'imputazione all'umanità dell'opera personale di Cristo, sta la duplice solidarietà del genere umano nella caduta e nella riparazione » (4). Di ugual parere è il Prat: « Questo principio della solidarietà non solamente fu veduto, ma fu chiaramente formulato dai Padri della Chiesa. Parecchi di essi, ben lungi dal non riconoscere il principio della solidarietà, sembra che ne esagerino anzi l'applicazione. I teologi moderni entreranno sempre di più in quest'ordine di idee » (5). Il P. Hugon parla di *soliditas* a proposito di Adamo, considerato come capo del genere umano sia nell'ordine della natura che in quello della grazia (6). Il P. Galtier e Mons, Parente ricorrono al neologismo latino *solidaritas*, per indicare i rapporti di intima unione che legano Cristo, capo del Corpo Mistico, alla Chiesa (7); mentre Hocedez e Viganò indagano più profondamente, alla luce della dottrina di S. Tommaso, i vincoli di solidarietà vigenti tra Adamo e il genere umano, tra Cristo e l'umanità da lui redenta (8).

modi di causalità: formale, materiale, efficiente, finale. Da ciò segue la naturale e necessaria subordinazione delle parti al tutto, dell'individuo alla specie; e si spiega il fatto che le parti amino più intensamente il tutto che se stesse: « Unumquodque in rebus naturalibus, quod secundum naturam, hoc ipsum quod est, alterius est: principaliter et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum... Unaqueque pars diligit naturaliter totum plus quam se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei quam bonum suum singulare » (*Summa Theol.*, P. I, q. 60, a. 5; cfr. L. - B. GILLON, O. P., *L'argument du tout et de la partie après Saint Thomas d'Aquin*, in « Angelicum », XXVIII, 1951, pp. 205-223; 346-362).

(4) A. D'ALÈS, S. I., *Redemption*, art. nel « Dict. Apol. de la Foi cath. », IV, 1922, col. 564.

(5) F. PRAT, S. I., *Théologie de S. Paul*, 2 ed. 1948, vol. II, p. 194; cfr. J. M. BOVER, S. I., *De mystica unione « in Christo Iesu » secundum Paulum*, in « Biblica », I, 1920, pp. 309-326; P. GERARDO SCIARRETTA C. P., *La Croce e la Chiesa nella Teologia di San Paolo*, p. 168-170: *La legge della solidarietà*, Roma 1952.

(6) E. HUGON, O. P., *Tract. dogm.*, II. *De peccato originali*, 11 ed. 1935, p. 33. Lo Scheeben aveva parlato espressamente di solidarietà soltanto a proposito dell'unione voluta da Dio tra la santità e l'integrità del primitivo stato: « Nur di von Gott ursprünglich solidarische Verbindung beider ist die Ursache, weshalb sie mit einander stehen und fallen » (*Die Mysterien des Christentums*, Herder, 1941, cap. IV, paragr. 47, p. 248; vers. ital. di I. Gorlani O. F. M., Morcelliana, 1949, p. 224).

(7) P. GALTIER, S. I., *De Incarnatione ac Redemptione*, 2 ed. 1947, p. 445; Idem, *Les deux Adam*, Paris 1947; P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*, Torino, 3 ed. 1950, p. 202; *De creatione universalis*, 3 ed. 1949, p. 212.

(8) E. HOCEDEZ, op. cit.; E. VIGANÒ CATTANEO, *La solidaridad del Cuerpo Mistico*, Santiago del Chile, 1948.



Scopo del presente studio non è quello di riassumere e valutare le opinioni dei vari teologi, ma di portare un contributo di chiarificazione del pensiero di S. Tommaso, riguardo a quei problemi sempre vivi ed attuali nel campo teologico, che oggi si sogliono esporre al popolo sotto la veste attraente della «solidarietà». Nelle opere dell'Aquinate non troviamo certamente questo vocabolo; ma il tomismo, com'è stato confermato di recente dalla provvidenziale enciclica *Humani Generis*, non è un sistema chiuso a correnti nuove di pensiero, nè ad una terminologia più moderna, purchè il nuovo non discordi dal vero, ma ne costituisca un vitale, organico sviluppo, una conferma o una illustrazione. Anche al termine *solidarietà*, quindi, come ad ogni altra metafora che ci renda più facile e gradita la comprensione della verità rivelata, noi diamo il benvenuto nel regno universale della teologia; resta però a noi il compito di stabilire l'esatto significato di questo neologismo, secondo le varie applicazioni che se ne possono fare (9).

### III SOLIDARIETÀ IN ADAMO.

A. *Solidarietà fisica naturale: Adamo principio o capo dell'umana stirpe.*

L'umanità forma con Adamo, suo principio o capo, un *tutto* («solidum»), cioè a dire, un'unità reale, naturale, ma di composizione accidentale e di ordine. Evidentemente, non si tratta d'un *tutto* statico e simultaneo, come possiamo ammirarlo nell'insieme d'un edificio, ma di un tutto che si attua in modo dinamico e successivo, durante il corso plurimillenario della storia umana. Inoltre, tutti gli uomini costituiscono un'unità di genere e di specie, che, in quanto tale, non è reale, ma logica (10). I legami che av-

---

Prima ancora dei teologi, hanno illustrato brillantemente il mistero della trasmissione del peccato originale, alla luce del principio della solidarietà, i grandi oratori di Notre-Dame di Parigi: E. D. Lacordaire (Confer. 65, vers. ital. di A. Arrighini, vol. VI. Marietti, 1931, pp. 185-196), Monsabré (Confer. 28, vers. ital. a cura di L. Ciappi O. P., vol. V, Marietti, 1949, pp. 151-160), Janvier O. P. (Conf. 5, vers. ital. di G. Benelli O. P., Parigi 1913). Il P. Sanson, Orat., ricorre al principio della solidarietà anche per spiegare il dogma della Redenzione (*Carême* 1927, Paris, vol. IV-V, ed. Spes).

(9) Cfr. S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, q. 1, a. 9: *Utrum sacra doctrina debeat uti metaphoris*; M. T. L., PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931; L. CIAPPI, O. P., *Valore del simbolismo nella conoscenza di Dio*, in «Sapienza», I, 1948, pp. 49-61; II, 1949, pp. 233-244.

(10) Scrive S. Tommaso: «Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid: sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus; quae est unitas compositionis et ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere vel

vincono tutti gli individui della razza umana ad Adamo, loro principio e capo, sono perciò anzitutto *fisici corporali*, consistenti nelle relazioni reali di paternità e di figliuolanza che seguono alla generazione; conseguentemente, sono vincoli *morali e giuridici*. E' questa una verità, che l'apostolo S. Paolo proclamò solennemente nell'Areopago d'Atene: « Egli (Dio) fece che l'umana progenie, nata da un solo, si spandesse su tutta la faccia della terra » (11).

Il Concilio di Trento, basandosi sull'autorità dell'Apostolo (Rom. 5, 12), condanna chiunque osa negare che il peccato di Adamo si trasmette a « tutto il genere umano », non per via di imitazione, ma « per l'origine e la naturale propagazione » (12). E' pertanto conforme alla dottrina della Chiesa, il ritenere che l'unità o solidarietà degli uomini in Adamo è *naturale*, cioè per noi, esseri composti di corpo e di spirito, *fisica e morale*. « Gli uomini, scrive S. Tommaso, hanno, secondo i corpi, una certa continuità tra loro, poichè, a somiglianza di Dio, Adamo fu il principio di tutta la specie umana, come Dio è il principio di tutto l'universo » (13). E' chiaro che per il S. Dottore l'analogia tra Dio e Adamo riguarda la causalità efficiente o fisica, poichè la creazione costituisce Dio principio efficiente dell'universo.

Con linguaggio metaforico, avrebbe quindi potuto l'Angelico chiamare Adamo « capo della stirpe umana ». Ma, se egli è giunto ad assomigliare « tutta la moltitudine degli uomini ricevuti dal progenitore la natura umana, a un solo corpo d'un medesimo uomo » (14), quanto ad Adamo si è limitato a dirlo « principio dell'umana natura », « principio della specie » (15).

---

specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum: nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem » (*Summa Theol.*, I-II, q. 17, a. 4, c.); « Omnes homines sunt partes et quasi quaedam membra humanae naturae » (*In Ep. ad Rom.*, c. V, lect. 3.).

(11) *Att.* 17, 26. II P. Sales O. P., commenta: « Il testo greco ordinario ha da un solo sangue; ma i migliori codici hanno la lezione della Volgata: « da un unico stipite » (*Il Nuovo Testamento*, II, p. 543). E G. Ricciotti: « Un solo »; alcuni codici aggiungono *sangue*. Basta sottintendere *uomo*, incluso nel seguente *uomini*; cfr. ROMANI, 5, 12 (*Gli Atti degli Apostoli*, Roma, Coletti, 1951, p. 295).

(12) Conc. Trid., sess. V; cfr. DENZINGER - UMBERG S. I., *Enchir. Symbol.*, ed. 17, nn. 789-790.

(13) *Summa Theol.*, Suppl. q. 69, a. 2, ad 3; I, q. 92, a. 2, c.

(14) *QQ. DD.*, *De malo*, q. 4, a. 1; *Summa Theol.*, II-II, q. 108, a. 4, ad 1. S. Tommaso non nega che Adamo sia stato causa efficiente dell'umana stirpe, benchè affermi che, per rispetto all'anima intellettuale, i genitori sono soltanto causa *dispositiva* (cfr. *S. Theol.* I-II, q. 83, a. 1, ad 3).

(15) *Summa Theol.*, III, q. 31, a. 5; I, q. 92, a. 3. Per S. Tommaso tutti gli uomini sono *adamitici* a un doppio titolo: 1. Secondo la « virtù seminale », che costituì Adamo primo principio generativo dell'umana stirpe; 2. Secondo la « sostanza corporale », ch'è contenuta virtualmente nel seme (cfr. *S. Theol.* III, q. 8, aa. 6-7; VIGANO, *op. cit.*, pp. 72, 98, 102).

*B. Solidarietà fisica soprannaturale: Adamo, capo della natura elevata.*

Se è dottrina di fede, insegnata espressamente dal Concilio di Trento, che Adamo ha trasmesso a tutta la progenie « per via di naturale generazione », non soltanto la passibilità e la morte, ma anche il peccato, ch'è la morte dell'anima, è chiaro che deve altresì considerarsi come dottrina di fede la dipendenza *fisica* di noi da Adamo nell'ordine soprannaturale. In altre parole: « La santità e la giustizia, nella quale il primo uomo era stato costituito. e che perdettero non solo per sè, ma anche per tutto il genere umano (16), rappresentavano, insieme ai doni d'integrità (cioè: assenza dei naturali difetti di ignoranza, concupiscenza, passibilità, morte), un patrimonio di famiglia, che il Signore aveva elargito con somma liberalità ad Adamo, non tanto come a persona privata, quanto come al principio o capo dell'umana stirpe: patrimonio, ch'egli quindi avrebbe dovuto tramandare ai suoi discendenti per via di naturale propagazione. La grazia veniva, per così dire, ad innestarsi sulla natura e a dividerne in un certo senso le sorti; poichè « è legge generale della Provvidenza divina di servirsi delle cause seconde, non per difetto di sua virtù, ma per eccesso di bontà, onde comunicare anche alle creature l'onore della causalità » (17).

Tale necessaria ed infallibile trasmissione; insinuata da S. Paolo e attestata concordemente dai SS. Padri che parlano di un unico stato, soprannaturale, nel quale fu da Dio formato il primo uomo, viene illustrata da S. Tommaso, che scrive: « La giustizia originale, comprendente come sua radice la grazia santificante, nella quale fu costituito il primo uomo, fu una dote (« accidens ») concessa divinamente alla natura specifica, non nel senso che fosse l'effetto dei principi costitutivi della specie, ma in quanto era un dono che Dio elargiva a tutta l'umana natura. Ciò risulta evidente dal fatto che gli opposti appartengono ad un medesimo genere. Se pertanto il peccato originale, che si oppone a quella giustizia, vien detto peccato della natura, per cui fu trasmesso dal progenitore ai posteri; a ugual diritto si dovrà affermare che i figli si sarebbero assomigliati ai genitori nel possesso della giustizia primitiva » (18).

(16) Conc. Trid., l. c.

(17) *Summa Theol.*, I, q. 22, a. 1, c.

(18) *Summa Theol.*, I, q. 100, a. 1; cfr. *In II Sent.*, d. 20, q. 2, a. 3; d. 29, q. 1, a. 2, c.; *De malo*, q. 4, a. 2, ad 1; a. 8.



Ma a questo punto si affaccia spontanea alla mente una seria difficoltà. Se diciamo che i discendenti di Adamo avrebbero da lui ereditato anche la grazia santificante, non veniamo ad avvilire la nobiltà d'un tanto dono, facendolo quasi un frutto della generazione? È bastato questo scoglio, non sapientemente evitato, perchè alcuni teologi ricusassero ad Adamo la prerogativa di capo *fisico* della natura elevata, per riconoscergli solo il titolo di capo morale o giuridico. Altri invece, spingendosi oltre il giusto limite, ha creduto d'interpretare fedelmente il pensiero dell'Aquinate con l'asserire che la giustizia originale sarebbe stata trasmessa dal padre al figlio allo stesso modo degli altri accidenti inerenti alla specie, cioè per contatto fisico della generazione, dato che « *generans genitum sibi assimilat* » (19). Tuttavia il pensiero di S. Tommaso è apertamente diverso. Propostasi l'identica difficoltà, ecco come egli vi risponde: « La giustizia suddetta, pur chiamandosi, a buon diritto, originale, non per ciò poteva dirsi naturale, perchè non sarebbe stata trasmessa per virtù seminale della generazione, ma Dio stesso l'avrebbe conferita direttamente all'uomo, non appena questi avesse avuto l'anima ragionevole. Un esempio analogo l'abbiamo nella produzione dell'anima intellettuale, che Dio infonde nel corpo non appena esso è disposto a riceverla, così che non deve la sua origine a trasmissione naturale » (20).

La solidarietà dunque *soprannaturale* dell'umanità in Adamo appare molto meno intima di quella naturale. Se infatti il pro-genitore esercitò un vero influsso fisico e fu principio efficiente per rispetto alla trasmissione della natura specifica (pur rimanendo solo causa dispositiva in ordine all'infusione dell'anima ragionevole), egli non avrebbe esercitato alcun influsso fisico quanto alla comunicazione della giustizia originale, che solo esternamente era vincolata alla natura specifica esistente tutta virtualmente in lui. Questo vincolo, stabilito da un sapiente e libero decreto divino, è a noi manifestato dalla storia della prima coppia

(19) Cfr. VIGANO, *op. cit.*, p. 75.

(20) *Summa Theol.*, I, q. 100, a. 1, ad 2. S. Antonino, arc. di Firenze, crede che almeno la trasmissione dei doni preternaturali sarebbe avvenuta per effetto della naturale generazione: « Non minus potest secundus Adam quam primus per generationem carnalem; sed iste transtulisset originalem iustitiam, quae est dispositio ad gratiam, per virtutem seminis » (*Summa Sacrae Theol.*, P. III, tit. XIV, cap. IV). Ma il Cardinale Gaetano osserva giustamente, che la risposta di S. Tommaso vale anche per i doni preternaturali: « Adverte quod, cum iustitia originalis, etiam pro gratia gratis data, sit principaliter in anima; non plus talis iustitia, pro quanto est in anima, traduceretur a generante, quam anima ipsa, quam constat produci a Deo immediate ». Lo Scheeben si accorda in tutto col Gaetano (cfr. *op. cit.*, cap. IV, paragr. 47, p. 225).

umana, come ci è narrata nel *Genesi* ed è stata poi illustrata da S. Paolo nella *Lettera ai Romani* (c. 5.).

Ciò posto, l'appellativo dato ad Adamo di « capo della natura elevata », deve essere inteso in un senso molto improprio. In realtà, l'influsso fisico del primo uomo sull'abito della giustizia originale da trasmettere ai suoi discendenti, si sarebbe limitato alla semplice causalità dispositiva (21). A lui infatti mancava la terza prerogativa che secondo S. Tommaso si richiede perchè un individuo possa dirsi capo *perfetto*, anche se in senso traslato, d'un determinato organismo sociale: la prerogativa, cioè, d'influsso efficiente o fisico (22). In nessun modo allora può dirsi che l'umanità avrebbe costituito con Adamo un corpo mistico, una sola persona mistica nell'ordine soprannaturale, non essendo l'umana natura di lui degna di fungere da strumento principale della Divinità nell'infusione spirituale della grazia nei propri discendenti. Questa prerogativa forma la gloria unica ed incomunicabile del Verbo Incarnato (23).

Nessun influsso fisico, invece, nemmeno dispositivo, avrebbe esercitato il primo uomo sugli atti liberi e meritori dei suoi figli. I suoi atti virtuosi, benchè frutto d'una grazia più meritoria della nostra (24), avrebbero ottenuto a titolo di giustizia (« de condigno ») un aumento di grazia e conferito il diritto alla gloria eterna soltanto alla persona singola di Adamo, non ad altri. Tanto meno, poi, le buone opere di Adamo si sarebbero potute considerare come *nostre*, quasi egli fosse il capo morale e giuridico dell'umanità anche in ordine al merito o alla soddisfazione. Perciò il pentimento di Adamo rimase, anche nel suo valore meritorio ed espiatorio, un atto esclusivamente personale; esso non servì che alla sua individuale riabilitazione. Su di noi, sfortunata prole del superbo genitore, la sua vita penitente e virtuosa di esiliato dall'Eden non ha avuto altro benefico influsso che quello d'un esempio salutare (25).

Quanto abbiamo asserito non è da considerarsi come semplice opinione tomistica, bensì come vera e tradizionale dottrina cat-

(21) *Summa Theol.*, I-II, q. 83, a. 1, ad 3.

(22) Cfr. *ib.*, III, q. 8, a. 1; *De verit.*, q. 29, a. 4.

(23) Cfr. *De verit.*, q. 29, a. 7.

(24) Cfr. *Summa Theol.*, I, q. 95, a. 4.

(25) Cfr. *In II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 2, ad 5; *De malo*, q. 4, a. 6, ad 19; « Non enim unius personae actus totius naturae mereri vel demereri potest, nisi limites humanae naturae transcendat, ut patet in Christo, qui Deus et homo est » (*In II Sent.*, d. 20, q. 2, a. 3, ad 3).

tolica; la quale, alveata nella Somma dell'Aquinate, vi scorre sicura, limpida ed abbondante. Se infatti la Chiesa condannò il *naturalismo* dei Pelagiani, che negavano ogni vero influsso del primo uomo per rispetto alla grazia o al peccato nei suoi discendenti, essa non appare favorevole al *moralismo* di quei teologi che, non vedendo in Adamo innocente se non il capo giuridico o morale dell'umanità, non sono in grado di spiegare perchè Dio, che pur aveva legato le sorti del genere umano a quelle del progenitore nella caduta, non le abbia poi associate anche nella riabilitazione. Ricorrere senz'altro, per spiegare ciò, al segreto della volontà divina, significa eludere la difficoltà, senza nemmeno tentare di darne una qualche soluzione. Preferiamo allora rimanere con l'Angelico Maestro e riconoscere che il peccato del primo uomo, riversandosi naturalmente sull'intera nostra stirpe, impedì l'attuazione del disegno di Dio creante ed elevante, che sì mirabilmente (ma non infallibilmente) aveva armonizzato natura e grazia, condizionando la nascita a figli adottivi di Dio alla nascita a figli di Adamo innocente. Questo stupendo intreccio di natura e di grazia, mentre salvava la perfetta gratuità dei doni soprannaturali di Dio, poneva in piena luce la capacità innata dell'umana natura ad essere elevata alla visione di Dio; la quale, benchè non sia « *conveniens secundum naturam* », essendo « *supra naturam* » (26), tuttavia è sommamente conveniente all'istintivo e insaziabile desiderio dell'uomo di possedere la perfetta felicità nella visione del Vero Supremo.

C. *Solidarietà di peccato: Adamo, capo della natura decaduta.*

La solidarietà soprannaturale del genere umano in Adamo non fu che di diritto e, per così dire, virtuale. In realtà essa si risolse in solidarietà di peccato. Sappiamo infatti da S. Paolo e dal Magistero della Chiesa che il primo uomo, peccando, trasfuse la sua colpa e le conseguenze penali di essa a tutta la sua progenie, ossia al genere umano attuale. Trasfusione *fisica* o corporale, e non per via di libera imitazione o di naturale inclusione delle volontà umane individuali, ancora non esistenti, in quella di Adamo peccatore (27). Nè, per spiegare tale trasfusione, è le-

(26) *Summa Theol.*, I, q. 62, a. 2 c.; cfr. *De malo*, q. 4, a. 8.

(27) Rispondendo a possibili obiezioni, S. Tommaso avverte: « *Anima filii non est ex anima patris, sed immediate a Deo causatur* » (*De malo*, q. 4, a. 8, ad 6). E' quindi



cito ricorrere ad un patto intercorso tra il progenitore e Dio, che desse a questi il diritto di imputare ai discendenti del primo uomo la colpa da lui solo consumata, senza alcuna effettiva cooperazione o consenso dei posterì. Non resta quindi, stando alla narrazione del Genesi e alla spiegazione offertaci da S. Paolo, che far appello alla « naturale origine e propagazione », come si esprime il Concilio di Trento (28). In tal modo, nessun'ombra vien gettata sulla sapienza e sulla bontà divina, e la natura umana è salva nei suoi diritti essenziali, trattandosi della perdita naturale di beni soprannaturali o gratuiti, la cui trasmissione, era stata da Dio connessa con la propagazione stessa dell'umana natura, di cui è parte essenziale il corpo proveniente dai genitori (29).

Sarebbe dunque meno esatto, per non dire erroneo, il parlare di solidarietà *attiva* da parte nostra nel peccato di disubbidienza compiuto da Adamo nel paradiso terrestre. E nemmeno ciò è ammissibile nel senso d'una partecipazione attiva soltanto *virtuale* (30). No! Il peccato del primo uomo, come *atto* di interna ribellione alla legge positiva di Dio, fu un atto esclusivamente personale, il cui principio elicitivo (« quo ») fu la volontà libera propria di Adamo, senza che ad esso vi avessero parte le sue facoltà sensitive e, tanto meno, quelle vegetative.

Se pertanto guardiamo all'*atto* della colpa, ad esso non prese parte, come complice, anzi come istigatrice, se non Eva: « *Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno vitae, et comedi* » (Gen. 3,12). « *Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit* » (I Tim. 2,14). Tuttavia, la colpa di Eva non sarebbe riuscita funesta a tutto il genere umano, se A-

---

esclusa la trasmissione del peccato di Adamo per via di traducianismo spirituale. Ed è anche da escludersi una fusione o confusione di personalità tra noi e il nostro progenitore: « In primo parente et in proximis parentibus fuimus secundum communicationem naturae, non tamen secundum communicationem in persona: et ideo peccato subtrahente donum naturae participamus, non autem peccato subtrahente donum personae » (*ib.*, ad 10).

(28) Conc. Trid., sess. V, can. 2; Denz. 789; cfr. *Rom.* 5, 14.

(29) « Cum peccatum originale sit peccatum naturae, non pertinet ad animam nisi in quantum est pars humanae naturae; humana autem natura fuit originaliter in Adam secundum aliquam partem sui, scilicet secundum carnem, et secundum dispositionem ad animam; et secundum hoc dicitur homo in Adam peccasse peccato originali » (*De malo*, q. 4, a. 3, ad 2).

(30) E' questa, sembra, l'interpretazione che del pensiero dell'Aquinate dà il Viganò (*op. cit.*, pp. 77-78). Anche lo Scheeben non ci sembra essere in pieno accordo con S. Tommaso, quando scrive: « Ogni uomo è privo della dovuta giustizia non per una azione o colpa sua personale, ma per *colpa comune* a tutti i membri del genere umano; come uno che attraverso la *colpa collettiva* ha perduto la tendenza soprannaturale a Dio » (*op. cit.*, vers. di Gorlani, p. 211).

dano non si fosse reso con lei solidale (31). Ma, pur non peccando come capo del genere umano, Adamo trascinò nella rovina l'intera sua progenie, poichè le conseguenze *permanenti ed abituali* del suo peccato, sia quanto alla macchia di colpa sia quanto al reato di pena eterna o di pene temporali, investirono tutta la sua natura, raggiungendo anche la potenza generativa, cui tolsero il freno alla disordinata concupiscenza. Spogliato in tal guisa della grazia e dei doni della giustizia originale, ancor prima di aver compiuto le sue funzioni di propagatore della specie, era fatale che tutta l'umana stirpe, non eccettuati i pargoli innocenti d'ogni colpa attuale, nascesse spoglia dei doni che Dio sapientemente voleva annessi alla naturale generazione.

Ma eccoci di fronte ad una seria difficoltà, che sembra infirmare la nostra posizione. Il Concilio di Trento dichiara apertamente, contro i Riformatori che riponevano tutta l'essenza del peccato originale nella concupiscenza disordinata, che la colpa di origine consiste principalmente nella « morte dell'anima » (Denz. 789), e che, quindi, risiede anzitutto nell'essenza dell'anima spirituale e nelle sue facoltà proprie: intelletto e volontà. Ed allora, dobbiamo credere ad una solidarietà diretta e attiva della nostra volontà con quella del progenitore a Dio ribelle? Insistiamo: ciò non è concepibile. La nostra volontà, sede prima d'ogni peccato attuale, è una facoltà che riceve direttamente da Dio la sua esistenza insieme all'anima intellettuale da cui promana; essa quindi non può aver avuto alcun legame diretto con la volontà prevaricatrice del primo uomo. Però è vero altresì che essa già si trovava virtualmente, come nella causa dispositiva, nella potenza generativa del primo parente. E' quindi logico concludere che, facendo parte integrante della umana natura, essa viene alla luce non più aureolata della luce della giustizia originale, ma ferita dallo stigma del peccato di origine. Ciò nonostante, rimane sempre vero che lo *stato* di colpa originale, nel quale nasciamo, non è volontario a motivo della nostra volontà operante, ma per volontà unicamente del progenitore: « *Non voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum* » (32).

(31) Cfr. *Summa Theol.*, I-II, q. 82, a. 5 c. Se, rimanendo Adamo innocente, avesse peccato uno dei suoi discendenti, con costui avrebbe avuto inizio il peccato originale, che si sarebbe trasmesso a tutta la sua diretta progenie. Abbiamo così una conferma, dal punto di vista tomistico, che Adamo era principalmente capo *fisico* della natura elevata (cfr. *In II Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 3; *De malo*, q. 4, a. 8, ad 16; q. 5, a. 4, ad 8).

(32) *Summa Theol.*, Suppl. Append. q. 1, a. 1, ad 2. In altri passi S. Tommaso si esprime ugualmente: « Non debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus,

Dobbiamo dunque asserire che Adamo fu capo dell'umana stirpe soltanto in quanto principio della generazione, e non anche sotto l'aspetto culturale e morale? Ciò sarebbe opporsi all'aperto insegnamento dell'Aquinate, che scrive: « Un uomo può essere principio di un altro, non soltanto per la generazione corporale, ma anche mediante l'istruzione e il governo. Pertanto, come il primo uomo fu prodotto in stato perfetto quanto al corpo, affinché potesse essere subito atto alla propagazione, così fu formato in stato perfetto quanto all'anima, onde fosse idoneo ad ammaestrare e governare gli altri » (33). Con linguaggio ancora più espressivo, il S. Dottore afferma: « L'anima di Adamo fu costituita quasi fonte di ogni disciplina per i suoi discendenti » (34).

Se però S. Tommaso non è contrario a riconoscere al primo uomo le prerogative di capo anche *morale* e *giuridico*, mai egli ha fatto ricorso a queste doti per spiegare la nostra solidarietà con Adamo nella sua colpa. L'unica spiegazione ch'egli crede conforme ai dati della Rivelazione e della retta ragione è il ritenere che l'umanità, già tutta potenzialmente esistente nella virtù generativa del primo padre, con lui fu naturalmente travolta nella rovina che sconvolse l'intero essere umano (35). Ricorre, è vero, il nostro Dottore, per illustrare questa naturale solidarietà, anche all'analogia tratta dai vincoli morali che intercedono tra i membri d'una società; ma la sua preferenza è per la metafora che ci viene offerta dallo stesso composto umano, in cui gli atti delle membra sono detti umani e considerati come virtuosi o viziosi, in quanto stanno sotto l'influsso della ragione imperante (36).

Resta dunque fuori dubbio che la solidarietà nostra con Ada-

---

aut acquisitus per actum, nisi primi parentis, non autem huius personae, sed per vitiatam originem innatus » (I-II, q. 82, a. 1, ad 3); « Adam in quantum fuit principium humanae naturae, habuit rationem causae universalis, et ita per eius actum corrupta est tota humana natura, quae ab eo propagatur » (*De malo*, q. 4, a. 1, ad 18); « Defectus originalis non habet rationem culpae ex hoc quod ex necessitate trahitur per seminalem generationem, sed ex hoc quod natura est infecta infectione quae reputatur voluntaria propter sui principium » (*ib.*, a. 6, ad 12). Soltanto in senso dubitativo S. Tommaso osa affermare che anche l'atto del primo peccato è imputabile alla nostra volontà: « Peccatum originale non est nostra voluntate peccatum, nisi forte in quantum voluntas Adae reputatur ut nostra » (*Summa Theol.*, q. 84, a. 2, ad 3).

(33) *Summa Theol.*, I, q. 94, a. 3 c.

(34) *De verit.*, q. 18, a. 7, ad 6.

(35) « Quia a persona primi parentis personae omnes quae ab eo seminaliter propagantur, naturam humanam accipiunt; ideo talis corruptio naturae derivatur ad omnes; sicut si aqua corrumpatur in fonte, corruptio deveniret ad totum rivum derivatum ex fonte » (*De malo*, q. 4, a. 6, ad 9).

(36) Cfr. *Summa Theol.*, I-II, q. 81, a. 1 c; a. 3 c. Nella q. 4 *De malo*, a. 1, scrive: « Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est » (cfr. anche *Contra Gent.*, I, IV, c. 52).



mo nello *stato* di peccato è solidarietà naturale, e cioè corporale e spirituale insieme, perchè derivante dal vincolo naturale della propagazione. Non già che il seme, ch'è strumento della generazione, sia in se stesso infetto da macchia morale; ma esso può servire di strumento alla trasmissione anche del disordine morale, in quanto è, per così dire, al servizio d'un capo infetto dallo stato di colpa personale (37). Corrotta in Adamo la *sua* persona, la corruzione invase subito tutta l'umana natura che in lui aveva il suo principio fisico e la naturale sorgente; è quindi inevitabile che tutte le persone umane, scaturenti da Adamo a guida di innumerevoli ruscelli, risentano dell'inquinamento della comune fonte (38).

Solidali *materialmente* soltanto nel peccato di Adamo, partecipi cioè non della macchia morale o del reato di pena, ma solo di alcune imperfezioni naturali di carattere universale e specifico, derivanti dal primo peccato, furono la Vergine Madre e il suo Figlio divino, il Verbo Incarnato. Maria, infatti, benchè figlia di Adamo per naturale generazione e quindi soggetta al debito di colpa, « fu per singolare privilegio di Dio preservata immune da ogni macchia della colpa originale » (39), affinchè fosse degna Madre di Dio, Socia e mistica Sposa del Salvatore nel compimento dell'opera dell'umana redenzione. Gesù Cristo, poi, pur avendo, come Figlio di Dio e concepito di Spirito Santo, pieno diritto a rivestirsi di carne gloriosa, volle assumere la « carne di peccato », ossia tutte le naturali conseguenze della disubbidienza di Adamo, a fine di rendersi fisicamente solidale con l'umanità colpevole e offrirsi, Egli innocente, alla giustizia del Padre, come responsabile di *tutto* il debito (« in solidum ») che gravava sul genere umano (40).

(37) « Non refert, quantum ad contractionem originalis peccati, undecumque materia humani corporis venerit, sed a quo agente in speciem naturae humanae fuerit commutata » (*De malo*, q. 4, a. 6, ad 14; cfr. *Summa Theol.*, I-II, q. 81, a. 1, ad 4; q. 83, a. 1, ad 2).

(38) « In Adamo persona corrumpit naturam; sed in homine qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam » (*De malo*, q. 4, a. 4, ad 5). Meno conforme al pensiero di S. Tommaso, ed anche alla dottrina del Concilio di Trento, sembra essere la sentenza dello Scheeben, che conclude la sua indagine scrivendo: « Bisogna, quindi, assolutamente ridurre la propagazione del peccato ad una semplice e giuridica trasmissione ereditaria » (*op. cit.*, cap. IV, paragr. 47, p. 225).

(39) S. S. Pio IX, Bolla *Ineffabilis Deus*; Denz. 1641.

(40) *Ebr.* 1, 13-18; cfr. *Summa Theol.*, III, qq. 14-15; *De malo*, q. 4, a. 7.

Dopo il Concilio di Trento, molti teologi (i gesuiti Salmeron, *De Lugo*, *Toledo*, *Suarez*; e i domenicani Contenson, *Gonet*, *Billuart*), sull'esempio del Catarino O. P., credettero insufficiente a spiegare la trasmissione del peccato originale, il vedere in Adamo soltanto il principio naturale, ontologico, del genere umano; perciò essi lo

## IV SOLIDARIETÀ IN CRISTO.

A. *Solidarietà naturale.*

L'omogeneità di natura specifica rende Cristo, discendente da Adamo, fisicamente solidale con tutti gli uomini, come l'identità di natura divina costituisce il Verbo consostanziale e quindi perfettamente solidale con le altre Divine Persone.

Tale solidarietà fisica o di natura è la condizione e il sostrato ontologico, non già l'elemento costitutivo e determinante della prerogativa di capo mistico, che conviene a Cristo, più che al Padre e allo Spirito Santo, per rispetto ai membri della famiglia di Adamo; come la comunanza di natura intellettuale è la base della dignità di capo mistico che, a preferenza del Padre e dello Spirito Santo, compete a Cristo per riguardo agli angeli (41). Figlio di Adamo secondo la carne, anche Cristo è membro, il membro più eletto dell'umanità di cui Adamo fu il primo principio connaturale e, in un certo senso, il capo. Egli perciò « non ha scrupolo di chiamare gli uomini suoi fratelli secondo la carne e il sangue, come li chiama suoi figli secondo lo spirito » (*Ebr.* 2, 11-13).

dissero anche capo morale o giuridico. In tempi a noi più vicini, hanno condiviso la stessa opinione i teologi gesuiti *Palmieri, Beraza, Mazzella, Pesch, Huarte*. Altri teologi, invece, pensano che all'effetto della trasmissione basti vedere in Adamo il capo ontologico o fisico dell'umanità (*Billot, Diekamp, Janssens, Hugon, Zubizarreta, Boyer, Parente*). Alcuni tra i moderni sembrano ancora esitanti; essi, infatti, o affermano che « Adam peccavit, non ut persona singularis, sed ut principium totius humanae naturae » (*DAFFARA, O. P., De peccato orig.*, 1948, p. 87); o parlano altresì d'una « responsabilità collettiva » (*SERTILLANGES, O. P., Catéchisme des incroyants, Paris, 1931, p. 94; GAUDEL, Peché orig.*, in *DTC. XII - 1, 1933, col. 597*). Noi siamo persuasi che la spiegazione più aderente al pensiero dell'Aquinate, ed anche più conforme alla dottrina del Concilio di Trento, sia quella rimessa in luce dal Billot. Adamo solo fu responsabile del primo peccato; la necessità della contrazione da parte nostra è legata unicamente al fatto della discendenza naturale, attraverso la propagazione; non ad una qualsiasi solidarietà nell'atto della colpa. « Posterì Adae dicuntur peccasse in Adam, non quasi in Adam actum aliquem exercentes, non quasi per fictionem iuris censiti fecisse quod Adam fecit, non quasi responsables effecti de scelere admissio » (*BILLOT, De peccato orig.*, § 3). Parimente il P. BOYER: « Sed si non ipse actus Adami nobis imputatur, ipse non egit pro nobis, non fuit repraesentans filios suos, hoc est, non egit ut caput iuridicum » (*De Deo creante et elevante, 1933, p. 401*). Ma già apertamente il comune Maestro aveva scritto che non l'atto di disubbidienza, bensì il difetto abituale o stato ad esso conseguente e da esso dipendente quanto al carattere di macchia morale o reato di pena, si dice « peccato di tutta la natura ». E' dunque il dinamismo della generazione che fonda e spiega adeguatamente la solidarietà nello stato di colpa: « Sicut homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis; ita huiusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae; nec ad personam pertinet, nisi in quantum natura inficit personam » (*De malo, q. 4, a. 1 c.*).

(41) « Christus secundum naturam divinam et humanam est caput ecclesiae, ratione trium proprietatum, scil. perfectionis, influxus et gubernationis: sed quoad quartam, scil. connaturalitatem, est caput ecclesiae secundum naturam humanam tantum ..... Christus secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam et est principium quasi univocum et est regula conformis et unius generis » (*In III Sent., d. 13, q. 2, a. 1 sol.; cfr. De verit., q. 29, a. 4; Summa Theol., III, q. 8, a. 4, ad 1; q. 26, aa. 1-2*).

Ma, quanto maggiore è la *conformità*, tanto più intima si rivela la solidarietà. Ora tra Cristo e noi vige, anche naturalmente parlando, una triplice conformità: 1° Di *natura specifica*. Egli infatti, non meno di noi, fu uomo vero e perfetto: « *Perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens* » (42); 2° Di *ordine*, in quanto tra Cristo e gli uomini esistette uno scambio di servigi, come esiste tra le membra d'un medesimo corpo vivente: « *Et cum hominibus conversatus est* » (*Baruc*, 3, 38); 3° Di *continuità fisica*, poichè Cristo, attraverso la genealogia della Madre, si trovò in relazione di parentela con Adamo e, indirettamente, con tutto il genere umano (43). Membro dunque dell'immensa famiglia adamitica, non per necessità di origine, ma per volontaria assunzione della carne umana discendente da quella di Adamo peccatore, il Verbo Incarnato era destinato per divino decreto ad assumere sopra di sè il compito di riportare in seno alla sua famiglia quella solidarietà spirituale con Dio, con gli uomini, con l'universo intero, che la colpa del primo padre aveva infranto. « Gloria a Dio nei cieli altissimi e pace in terra agli uomini di buona volontà! ». Questo il messaggio e l'augurio di divina ed umana solidarietà, risonante nel canto festoso degli angeli sulla culla del *Novello Adamo*: di Colui, cioè, che la bontà misericordiosa del Padre e la propria « benignità ed umanità » (*Tit.* 3, 4) costituivano nuovo capo del genere umano nell'ordine soprannaturale.

#### B. *Solidarietà mistica.*

E' dottrina di fede, insegnata apertamente da S. Paolo ed illustrata mirabilmente da S. S. Pio XII nell'Enciclica *Mystici Corporis Christi*, che Gesù Cristo è il Capo del Corpo Mistico, ch'è la Chiesa Cattolica. Inoltre, dalla parola stessa del Sommo Pontefice, eco e fedele interprete della Tradizione, noi sappiamo che l'unione spirituale tra Cristo capo e i fedeli, suoi membri, giunge fino a costituire « una sola persona mistica », cioè metaforica e spirituale, mediante la grazia e la carità; le quali, senza annullare le personalità dei singoli in un pancristismo che rivendicherebbe ad ogni natura umana individua il dono dell'unione ipostatica, permettono di vedere, in ciascun fedele, Cristo stesso vivente ed operante come causa prima d'ogni attività soprannaturale (44).

(42) *Symbolum* « *Quicumque* »; Denz. 40.

(43) Cfr. *De verit.*, I. c.

(44) Cfr. ASS. XXXV, 1943, App., p. 30. S. Tommaso talvolta si esprime con un



Restando dunque intatta la distinzione tra Cristo e i fedeli sul piano ontologico dell'essenza, dell'attività e della personalità proprie di ciascuno, per effetto della grazia risulta una mirabile e misteriosa identità di sussistenza e di attività soprannaturali. Ciò posto, sorge spontanea la domanda: Qual'è il carattere, l'estensione, la profondità di questa unione, che giunge sino a costituire una « sola persona mistica »? Qual'è, insomma, il significato più genuino e profondo dell'aggettivo « mistica », che tanto fascino di sublime poesia esercita sui nostri spiriti anelanti al contatto supremo con la Divinità?

Anche se prescindiamo dal fine umanitario dell'Incarnazione, per il fatto stesso che l'umana natura veniva assunta in Cristo all'unione personale col Verbo di Dio, e nell'istante medesimo della sua concezione verginale nel seno di Maria, essa aveva diritto ad essere ricolma di grazia e di verità. Questa pienezza di grazia santificante che, come si esprime bellamente l'Angelico, seguiva la grazia di unione « come lo splendore il sole » (45), era una specie di dote che il Padre celeste doveva al Figlio suo nel giorno del mistico connubio di lui con l'umana natura (46). Dote quindi anzitutto individuale, personale, richiesta dalla dignità infinita dell'Uomo-Dio, secondo le leggi della sapienza e della bontà divina, e tutta propria dell'Unigenito del Padre: « *Et Verbum caro factum est...; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis* » (Ioann. 1, 14).

Ma, oltre che per diritto di nascita, la pienezza di grazia era altresì dovuta a Cristo come a Salvatore del genere umano. Il parallelismo antitetico istituito da S. Paolo fra il primo e il secondo Adamo, si afferma qui in piena evidenza e a tutto vantaggio di Cristo. Infatti, mentre al primo Adamo erano state conferite la santità e la giustizia originale, non tanto come a persona individuale, quanto piuttosto come al principio o capo dell'umana natura; al secondo Adamo la pienezza di grazia fu conferita principalmente come a Figlio di Dio e cioè come dote personale, se-

---

certo riserbo: « *Caput et membra sunt quasi una persona mystica* » (III, q. 48, a. 2, ad 1). L'avverbio *quasi* non è indice di dubbio intorno alla verità soprannaturale sottintesa, ma riguarda soltanto la metafora del « corpo » o della « persona fisica », che servono di termine di paragone. Ciò è ben rilevato dal Grandi O. P.: « Si attendatur id, a quo impositum fuit hoc nomen caput, Christus Dominus metaphorice asseritur caput Ecclesiae. Si vero attendatur id, ad quod significandum fuit impositum hoc nomen, Christus Dominus proprie enuntiatur caput Ecclesiae » (*Curs. theol. iuxta mentem D. Thomae A., Venetiis 1691, tom. III. Comm. in III P., q. 8, a. 1*).

(45) *Summa Theol.*, III, q. 7, a. 13.

(46) *ibid.*

condariamente come al Salvatore o nuovo capo dell'umana natura secondo un influsso del tutto spirituale, indipendente da ogni vincolo carnale: « *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius, qui non ex sanguinibus, neque voluntate viri, sed ex Deo nati sunt* » (Ioann. 1, 12-13); « *Factus est primus Adam in animan viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem* » (I Cor. 15, 45). Il parallelismo è dunque analogico, e perciò implicante un'eguaglianza non assoluta, ma proporzionale, con relativa differenza ed opposizione.

Se allora Cristo, già come Figlio di Dio incarnato, nasceva pieno di grazia e di verità, e quindi capace di trasfondere in quanti lo avrebbero accolto come Salvatore la pienezza della sua grazia, non è necessario ricorrere ad un decreto positivo di Dio, che lo rendesse abile a fungere da Capo d'un Corpo mistico. Questa abilità, infatti, non poteva essere a Lui conferita da un semplice beneplacito esterno; ma il decreto divino che lo deputava a Capo del genere umano si identificava col decreto stesso dell'Incarnazione redentiva, poichè soltanto Colui ch'era unito a Dio in persona, era atto a poter soddisfare adeguatamente per l'offesa a Dio fatta dal progenitore, e soltanto la sua umanità, divenendo strumento congiunto della Divinità, era idonea a trasfondere negli uomini la vita divina: « *Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia* » (Ioann. 1, 16). La deputazione o l'accettazione estrinseca da parte di Dio, dunque, a nulla sarebbero valse, se nella persona di Cristo non vi fosse stata l'*intrinseca* ed *infinita* capacità a divenire principio e nuovo capo della umanità peccatrice (47). Anzichè allora fare appello ad ipotetici decreti di Dio o dare ad essi un puro valore giuridico, noi preferiamo intuire i decreti di Dio nello svolgimento stesso dei fatti che la sto-

---

(47) Per S. Tommaso, la deputazione divina s'identifica, in concreto, con la stessa intrinseca capacità a meritare secondo un titolo di perfetta giustizia o di giustizia imperfetta, e cioè secondo un'eguaglianza assoluta o relativa tra l'opera e la mercede che le compete: « *Modus autem et mensura humanae virtutis est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis: ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit* » (*Summa Theol.*, I-II, q. 114, a. 1 c.; cfr. GAETANO, *Comm.* in art. 1 et 3); « *Mensura unicuique formae praefigitur per comparisonem ad suum finem. Finis autem gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum. Non potest autem nec intelligi maior unio creaturae rationalis ad Deum, quam quae est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiae... Gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura* » (III, q. 7, a. 12 c.; a. 13 c.). Didaco Nugno afferma decisamente: « *Cum Christus Dominus simul sit Deus homo, secundum se est omnium caput* » (*Prael. in III P. Sum. Theol.*, q. 1, a. 2, Romae 1632, p. 54).

ria sacra ci narra (48). Pur ammettendo, quindi, secondo che piace e piace ad alcuni teologi di asserire, che il Verbo di Dio si sarebbe incarnato anche in un mondo non deturpato dalla macchia del peccato originale, crediamo doveroso riconoscere che, secondo l'unico decreto efficace di Dio, il mistero dell'Incarnazione redentiva e il mistero del Corpo Mistico si condizionano, s'integrano, s'illuminano a vicenda, sì da formare un solo universo cristocentrico: il mondo della natura e quello della grazia, l'umano e il divino compendiati mirabilmente nella persona di Cristo. E' per Cristo e in Cristo che la solidarietà dell'universo con Dio si eleva, s'intensifica e raggiunge il suo grado più alto (49).

« Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt: ecce facta sunt omnia nova... Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi: Dio era in Cristo riconciliando il mondo a se stesso » (II Cor. 5, 18-20). Ciò che la potenza militare di Alessandro Magno, il fascino dell'arte ellenica, la sapienza dei filosofi greci, il Codice del diritto romano, la potenza dell'imperatore Augusto, non avevano saputo e potuto dare al mondo: la vera pace, « la pace di Dio che sorpassa ogni intendimento » (Fil. 4, 7), fu invece operato da Cristo, Dio-Uomo, capo mistico della nuova umanità. Ma, ci domandiamo ancora: In qual modo?

### C. La solidarietà mistica secondo la dottrina dell'Aquinate.

Le relazioni che intercedono tra il corpo e le membra dell'organismo umano non si limitano alla semplice conformità di natura. S. Tommaso osserva che se il capo è omogeneo al resto del corpo, esso però si distingue dalle altre membra per dignità, governo, causalità. Orbene, come a Cristo uomo compete la triplice

(48) « Deus ordinavit fienda secundum quod res fiendae erant » (In I Ep. ad Tim. lect. 4.). Perciò, quando S. Tommaso ci dice: « Christus et Ecclesia una persona aestimatur » (III, q. 15, a. 1, ad 1); « computatur quasi una persona cum suo capite » (ib., q. 48, a. 1); « Christus constitutus est caput omnium hominum quantum ad gratiam » (ib., q. 19, a. 4, ad 1), noi leggiamo il decreto divino nella persona stessa del Verbo Incarnato, che S. Giovanni ci presenta come piena di grazia santificante per sé e per noi, appunto perchè Unigenito del Padre. Non poteva non avverarsi in Cristo il principio metafisico enunciato da S. Tommaso: « Quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis » (I, q. 2, a. 1).

(49) Il Card. Gaetano, dopo aver distinto un triplice grado di comunicazione del Sommo Bene alle creature: 1. naturale, per la creazione; 2. soprannaturale, mediante la grazia e la gloria; 3. personale, in virtù dell'unione ipostatica, si compiace di ammirare nel Verbo Incarnato riepilogato l'universo intero: « Assumendo naturam humanam, quod significatur per Incarnationem, totius universi natura elevata est ad divinam personam. Ita quod Deus vere creaturae absolute se summo modo communicavit, quia toti universo se summo modo communicavit, dum incarnatus est: quia sic omnia coeunt in unam personam, caro, anima et Verbum Dei » (In III P., q. 1, a. 1, n. III).



conformità sopra menzionata, così a Lui si addice la triplice prerogativa o distinzione che riscontriamo nel capo naturale. « In quanto Cristo ha comune con gli altri uomini la natura specifica, spetta a Lui d'esserne il capo per la sua *dignità*, a causa della pienezza di grazia. In quanto poi nella Chiesa si trova l'unità di ordine, per la quale i vari membri si prestano mutui servigi e sono ordinati a Dio, Cristo si dice capo della Chiesa come suo *governatore*. In quanto, infine, esiste nella Chiesa una certa continuità, prodottavi dallo Spirito Santo, che, essendo uno e identico di numero, riempie di sè e unisce tra loro tutti i fedeli della Chiesa, Cristo si dice capo della Chiesa secondo l'umana natura a motivo dell'influsso santificante che vi esercita » (50).

L'unione dunque, ossia la solidarietà tra Cristo e il genere umano, non è semplicemente *naturale*, secondo la somiglianza specifica e la comunanza del sangue; nè puramente *morale*, limitata cioè all'influsso esterno di governo ch'egli esercita sulle menti e sui cuori degli uomini, dirigendoli a Dio, fine ultimo soprannaturale; ma inoltre, e soprattutto, è un'unione intima, invisibile, stabilita dall'influsso e contatto organico-dinamico che l'umanità di Cristo esercita sulla nostra, cui comunica, per via di efficienza, la vita divina della grazia. In questo senso, è legittimo parlare d'una unione *fisica-soprannaturale* tra il Verbo Incarnato e il genere umano, del quale Egli è capo non solo come Dio, ma specialmente come uomo: « Vivificare sia le anime che i corpi spetta alla divinità del Verbo come all'agente principale; all'umanità assunta come allo strumento » (51).

Cristo pertanto non potrebbe dirsi Capo dell'umanità, in senso vero e perfetto, se Egli non vi esercitasse anche un influsso *fisico*, d'indole però spirituale e soprannaturale. Ma non potrebbe, come uomo, esercitarvi un simile influsso con tutta la sovrabbondanza di virtù santificante che gli è propria, se in Lui non vi fosse l'unione fisica-ipostatica delle due nature nella Persona del Verbo (52). L'unione puramente morale tra la divinità e l'umana natura, come esisteva in Adamo e come i Nestoriani pretendevano fosse esistita in Cristo, non sarebbe stata sufficiente a far dell'u-

(50) Cfr. *De verit.*, q. 29, a. 4; *Summa Theol.*, q. 8, a. 1. La terminologia usata dal S. Dottore nelle due opere appare alquanto diversa, però la sostanza del pensiero resta identica.

(51) *De verit.*, l. c.

(52) « Ut ergo proprie loquamur, Christus totus secundum utranque naturam simul est caput totius Ecclesiae secundum tres condiciones praedictas » (*ibid.*; cfr. *Summa Theol.*, III, q. 13, a. 2 c).

mana natura lo strumento « proprio e congiunto » di Dio, principale operante, nella produzione della grazia e dei miracoli. Giustamente perciò S. Cirillo di Alessandria fulminava con l'anatema chiunque avesse osato negare che « la carne di Cristo è vivificatrice, perchè è stata fatta propria del Verbo, capace di vivificare ogni cosa » (53).

In questa altissima dignità di Capo Mistico della Chiesa, intesa nel senso or ora spiegato, noi vediamo riassunte e attuate, in grado eccellentissimo, le altre prerogative proprie di Cristo: Legislatore, Re, Mediatore, Sommo Sacerdote (54). Tutti questi titoli, che di per sè non trascendono i rapporti giuridici e morali, raggiungono in Cristo un'eccellenza di prestigio e d'influsso tutta propria, a motivo della sua dignità di Capo. E' questa prerogativa, infatti, che rivendica a sè, come propri, i vincoli d'influsso anche *interiore ed efficiente*, ed assicura in pari tempo l'efficacia degli altri titoli sopra menzionati. La verità e il realismo della metafora del Corpo Mistico, usata da S. Paolo, poggiano imprescindibilmente sull'elemento formale, comune analogamente ai due termini di paragone: la « *virtù latente* » che il capo esercita sulle membra dell'organismo naturale, e Cristo su quelle dell'organismo ecclesiastico (55).

(53) Conc. Ephes., can. 11; Denz. 123. Come appare chiaramente, l'insegnamento di S. Tommaso intorno a Cristo, capo del corpo mistico, non è una semplice parafrasi esegetica e devozionale della dottrina di S. Paolo, ma un approfondimento metafisico e dommatico dell'insegnamento paolino e della dottrina tradizionale, di cui sono principali esponenti: Sant'Agostino, S. Cirillo di Alessandria, S. Giovanni Damasceno. Il Godoy aveva già notato: « Ratio, qua Paulus probat Christum esse caput Ecclesiae, est ipsissima D. Thomae ratio in praesenti » (*In III P., tract. 6, disp. 28, § 1*). E il Grabmann avverte: « Die Lehre des heiligen Thomas über der geistlichen Leib Christi ist nicht bloss Mystik oder fromme Bibelexegese, nein, auch hier zeigt der heilige Lehrer sich als Metaphysiker und Dogmatiker » (*Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, p. 207); cfr. Sciarretta, *op. cit.*, cap. V.

(54) « Christus, tamquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex; sed haec omnia concurrunt in Christo, tamquam in fonte omnium gratiarum » (*Summa Theol.*, III, q. 22, a. ad 3).

(55) Cfr. *De verit.*, q. 29, a. 4 c.; Encicl. *Mystici Corporis Christi*, I, c., p. 27. Gli altri grandi teologi medievali: Guglielmo d'Auxerre, S. Bonaventura, S. Alberto Magno, Scoto, non ardirono attribuire all'umanità di Cristo l'efficienza strumentale o fisica nella produzione della grazia. Come abbiamo già osservato, l'Angelico si spinse fino a questo punto, ch'è apparso e appare anche oggi a molti teologi audace e... pericoloso, perchè indotto dal *realismo* della metafora usata da S. Paolo; realismo, che nei Padri sopra ricordati non trova attenuanti, ma piuttosto una conferma concorde e quanto mai eloquente. Sulla tracce dell'Aquinate camminarono fedelmente i suoi autentici discepoli. Non dispiaccia al Lettore, trattandosi di un punto di teologia così bello ed importante, di udire alcune note dell'armonioso coro tomistico. Ascoltiamo le autorità secondo l'ordine cronologico. *Medina*: « Quod gratia fluat a Christo tanquam a causa praeeparante, et impetrante, et promerente, ab omnibus theologis approbatur. Verum, quod fluat tanquam a principio efficiente, et impertiente, fere ab omnibus doctoribus negatur... Verum D. Thomas in h. c. et in locis suae doctrinae minime paucis

Giova infine avvertire che il vincolo di solidarietà tra l'umanità di Cristo e quanti lo precedettero nel tempo, a lui aderendo per la fede almeno implicita nell'esistenza e nella Provvidenza di Dio, fu soltanto di indole *morale*, trattandosi di semplici atti di fede e d'amore nel futuro Redentore (56). La solidarietà invece, che unirà gli uomini a Cristo nella gloria, sarà anche d'indole fisica, poichè la sua umanità gloriosa, oltre che modello, sarà altresì strumento della futura risurrezione dei corpi e della felicità eterna delle anime. Tutti gli uomini, poi, eletti e reprob, saranno fisicamente più o meno conformi a Cristo quanto al corpo, perchè « tutti saranno per sua virtù vivificati e resi incorruttibili ed immortali » (57).

(*Continua*).

LUIGI CIAPPI O. P.

---

semper docet, quod humanitas Christi, ut instrumentum divinitatis, non solum operata sit per modum meriti, et impetrationis, sed per modum *efficientiae*. Haec est recondita et arcana theologia, quae maxime cedit in honorem et excellentiam humanitatis Christi, quae proinde omni dubio procul amplectenda est, cuius rei varias demonstrationes habes in locis citatis: q. 13; q. 48 (*Exposit. in III P.*, q. 8, a. 1, Venetiis 1602); Didacus Alvarez: « Christus ab instanti suae conceptionis, per humanitatem, tanquam per instrumentum coniunctum influit moraliter, et *efficienter*, seu *physice* gratiam, et alios supernaturales effectus in membra corporis mystici » (*In III P.*, disp. 38, n. 13, Romae 1613); Cipullo: « Christi humanitas est causa non solum moralis, sed etiam *physica* nostrae gratiae, aliorumque effectuum supernaturalium » (*In III P.*, q. 13, Romae 1646, p. 494); Giovanni di S. Tommaso: « Habet gratia Christi esse quasi organum divinitatis ad influendum in alios, tum meritorie, tum instrumentaliter *physice*, et sic tanta perfectio nulli alteri creaturae communicabilis est » (*Curs. theol., De Incarnatione*, disp. X, n. 20, Lione 1663); De Marinis: « Insinuat (S. Thomas) quod influxus gratiae et aeternorum bonorum, qui ex Christo capite sive eius sanctissima humanitate ad nos derivatur, dupliciter proveniat, scilicet et per meritum et per *efficientiam physicam* instrumentalem » (*In III P.*, q. 8, a. 3 cp. 2, Lugduni 1666); Didaco Nugno: « Licet Christus in quantum homo tantum influat instrumentaliter in membra Ecclesiae in genere causae *physicae*, tamen in genere causae moralis influit etiam principaliter, quod sufficit, ut maxima proprietate per metaphoram dicatur caput Ecclesiae » (*In III P.*, q. 8, a. 1, Romae 1682). In termini simili si esprimono: il Gaetano, Sylvius, Koellin, Bannez, Nazario, Godoy, Gonet, Billuart, Hugon, Garrigou-Lagrange, Daffara. Fuori della scuola domenicana, troviamo consenzienti con S. Tommaso: Suarez, i *Salmanticensis* (« Christus gubernat Ecclesiam... etiam per gratiam internam et *physicam* » *Curs. theol.*, t. XIV, disp. XII, dub. I), Billot, Grabmann (*op. cit.*, pp. 240-242). Storicamente, ma con giudizio equanime, la questione è trattata da E. Mersch S. I., *Le corps mystique du Christ*, 2 ed., t. II, ch. III, Paris 1936.

(56) Cfr. *De verit.*, I, c. ad 12; *Summa Theol.*, III, q. 6, a. 3, ad 3; q. 68, a. 1, ad 1.

(57) I Cor. 15, 22-23; cfr. *Summa Theol.*, III, q. 56, a. 1; q. 68, I. c.; *De verit.*, q. 29, a. 7 c.; A. Vitti S. I., *Christus Adam*, in « *Biblica* », VII (1926), pp. 126-132.



# IL PATRIOTTISMO NEL PENSIERO DI S. TOMMASO

## II

L'indole eminentiale, e cioè sintetizzante in una sola forma più alta le differenze inferiori di « legale » e « morale », del debito dal quale è interiormente determinata la natura virtuosa della pietà verso la patria, a noi sembra in certo modo già acquisita e dimostrata — con un argomento che diremmo « per exclusionem » o « per absurdum » — dalla esposizione che abbiamo fatto della dottrina di S. Tommaso in un precedente articolo (*Sapienza* Anno IV, 1951, n. 3, pp. 203 - 229).

Risulta, da tale esposizione, che il debito, al cui soddisfacimento il patriottismo inclina e porta, non può esser contenuto a rigore nè entro i confini del debito strettamente legale nè entro quelli del debito soltanto morale; eppure reca nella propria struttura sia elementi che richiamano le caratteristiche del debito legale più rigoroso, sia elementi che rientrano nell'ambito del debito propriamente morale. Ma a nessun essere, senza sfidare il principio di contraddizione, si può attribuire una doppia differenza specifica o un duplice costitutivo formale (65). D'altra parte, per il Dottore Angelico, è certo che la pietà patriottica riguarda un autentico « debitum », e un « debitum » indubbiamente maggiore di quello soltanto morale: sulla misura di tale debito la virtù del patriottismo è strutturata, intimamente costituita e specificata. Non resta, dunque — per salvare S. Tommaso da sè stesso — che ammettere (come, del resto, egli effettivamente ammette) un tipo di debito più alto di quello che si divide in legale e morale. Un debito cioè che — elevandosi al di sopra delle due differenze specifiche ricordate, anzi oltrepassando in certo modo la sua propria ampiezza di genere determinabile e divisibile secondo le dette

---

(65) Una differenza specifica, infatti, esclude necessariamente l'altra dello stesso genere. L'abito virtuoso specificato da un debito legale non può che escludere da sè la specificazione proveniente dal debito morale. Dire debito legale è dire debito non morale; dire debito morale è dire debito non legale. Se l'ente non è il non-ente, il debito legale non è il debito non-legale (morale), come pure il debito morale non è il debito non-morale (legale).

differenze (66) — tali differenze riassume e sintetizza in grado eminente (« per eminentiam »), così da non essere da esse differenziato, come invece ne sono specificamente differenziati e configurati i tipi di debito caratterizzanti sia la giustizia principale (formalmente costituita e specificata dal debito legale vero e proprio) sia le giustizie potenziali del secondo gruppo (formalmente costituite dal debito morale vero e proprio nelle sue distinte articolazioni) (67).

(66) Intendiamo dire che il debito, come genere, allarga in certo senso il proprio ambito — nel caso delle giustizie potenziali del primo gruppo — fino ad accogliere in esso elementi originali e caratteristici di un altro ambito, di un altro genere, ossia « eterogenei ». Per giustificare questa affermazione, a prima vista sorprendente, bisogna richiamarsi a quello che S. Tommaso insegna (*S. Theol.* II II, q. 106, a. 5, ad 2um) sul rapporto esistente tra virtù principale e virtù secondaria. Non è il rapporto di un genere con la specie subordinata, contenuta univocamente dentro i confini propri del genere stesso; ma è il rapporto che consente di *ridurre* (« per reductionem ») al genere della virtù principale la virtù secondaria o annessa. Quest'ultima, pertanto, mantiene qualcosa di proprio e caratteristico, di eterogeneo rispetto alla ragione generica della virtù principale. Del resto la virtù annessa è collegata « potenzialmente » soltanto alla principale, e cioè non in modo completo, non fino ad esserne inclusa e circoscritta, bensì serbando un margine di eccedenza operativa che la virtù principale non riesce a far rientrare dentro il raggio della sua propria regolamentazione virtuosa. Se, per un verso, è vero che la suddetta « riduzione » fa sì che la ragione virtuosa propria della virtù principale sia presente nella virtù annessa solo in grado *imperfetto*, per altro verso lascia alla virtù annessa una movenza operativa quasi autonoma e irriducibilmente originale, che le dà la rivincita, e una rivincita così piena — in certi casi, come quello delle giustizie annesse del primo gruppo — che fa della virtù ridotta al rango di secondaria nell'ordinamento sistematico, una virtù realmente più nobile e importante della stessa virtù incardinatrice o principale. Sono questi, esattamente, i rapporti della Religione e della Pietà con la giustizia cardinale. E ci si consenta, di passaggio, di prevenire un apprezzamento scettico su questo modo di rappresentare i delicati rapporti e intrecci tra virtù e virtù. Non si tratta di una costruzione arbitraria o aprioristica; la scienza morale è — e non può che essere — costituzionalmente complessa, perchè costituzionalmente complessa è la vita umana, con le articolazioni delicate e gli intrecci complicati delle sue facoltà operative, dei suoi moti virtuosi e viziosi, della sua psicologia potenziale, abituale e attuale. Una scienza morale, che voglia essere vera, deve, di tutta necessità, adeguarsi al suo soggetto.

(67) All'intelligibilità « teologica » di quanto affermiamo sulla inclusione eminenziale delle differenze inferiori di « legale » e « morale » nel superiore debito di giustizia riguardato dalle virtù di Religione, Pietà e Osservanza, pensiamo sia utile sottolineare, più ancora dei testi già invocati altrove (Cfr. *S. Theol.* I, q. 1, a. 3, ad 2um; *ibid.*, q. 77, a. 3, ad 2um e ad 4um; q. 76, aa. 3, 4 e 5 corp. ecc.), il doppio criterio generale enunciato da S. Tommaso nella II II, q. 45, a. 3, ad 1um: 1) quanto più un potere operativo è elevato e nobile (per ragione del suo oggetto formale) tanto maggiore è il raggio nel quale esercita la sua attività: « quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit »; 2) un potere operativo quanto più da vicino ci fa raggiungere Dio (come oggetto), tanto meglio partecipa e imita il modo eminentissimo dell'operare di Dio stesso: « ... Ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quamdam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplationem, sed etiam in actionem ». Dove appare chiaro che, per l'Autore della *Summa Theologiae*, la sapienza-dono eccelle sulla sapienza-virtù, precisamente perchè la prima prende contatto con Dio-oggetto in un modo assai più diretto e intimo che non la seconda; cosicchè, mentre la sapienza-virtù subisce differenziazioni che ne frazionano il campo d'azione e delimitano l'ambito oggettivo, la sapienza-dono, restando una e semplice nella propria eminente nobiltà, abbraccia, e più perfettamente, dall'alto, i campi o ambiti oggettivi che le virtù inferiori non possono controllare e dirigere se non suddividendosi il compito. Con una facile trasposizione diventa legittimo stabilire tra le varie virtù morali (sia acquisite che infuse) il rapporto di eminenza che S. Tommaso attribuisce al dono di sapienza sulla sapienza-virtù intellettuale,

Siamo così condotti a concludere che nel pensiero dell'Aquinate l'oggetto specifico delle virtù di Religione, Pietà e Osservanza non può essere che un debito eminentialmente legale-morale (68).

e cioè: quanto più da vicino una virtù morale ci fa raggiungere Dio, tanto più la stessa imita l'eminente perfezione dell'operare divino.

E' un principio ben noto quello enunciato in *S. Theol.* I, q. 14, a. 6, corp.: « Quidquid est perfectionis in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quae creaturae ab invicem distinguuntur: sicut vivere et intelligere et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur ». Del resto S. Tommaso torna di continuo (specialmente *S. Theol.* I, q. 4, a. 2, corp., ad 1um e ad 3um; q. 13, a. 4, corp. e ad 3um; a. 5, corp. etc. etc.) sulla preesistenza eminentiale, perfettissima e semplicissima nella Prima Causa delle molteplici perfezioni suddivise nei molteplici effetti, che da quella procedono: e precisa che si tratta di una preesistenza « secundum naturalem unionem; et sic quae sunt *diversa et opposita* in seipsis, in Deo praexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius (*l. c.* q. 4, a. 2, ad 1um). Questo ci porta a concludere che le più alte tra le virtù morali — Religione, Pietà e Osservanza — per lo stesso fatto di portarsi su un oggetto che, più da vicino dell'oggetto delle altre virtù morali, si riferisce a Dio, devono anche avere un modo operativo più simile al modo operativo di Dio; quanto dire che tali virtù avranno un più ampio campo oggettivo e, insieme, saranno soggettivamente più « sintetiche », riuniranno cioè e concentreranno, nella propria maggiore semplicità eminente, quanto di differenziante caratterizza le virtù inferiori.

Resta da vedere se davvero Religione, Pietà e Osservanza hanno un oggetto « più divino » dell'oggetto delle altre virtù morali e — specialmente — delle altre virtù di giustizia (quella cardinale compresa), nelle quali il debito fa valere la differenziazione delle distinte sue specie: legale e morale. Sulla maggior vicinanza dell'oggetto della Religione a Dio non è il caso di diffondersi: nessuna virtù morale, infatti, si riferisce a Dio più da vicino della Religione, che ha Dio come « obiectum cui ». Ma anche la Pietà e l'Osservanza, dal momento che rendono il dovuto omaggio e servizio al superiore precisamente considerato nella sua posizione irriducibile di superiore (dove l'insolubilità congenita del debito di entrambe le dette virtù), rivelano una « propinquità » del loro oggetto a Dio, quale nessun'altra virtù morale può attribuirsi, e meno che mai quelle virtù di giustizia che suppongono l'uguaglianza di condizione tra il debitore e il creditore (giustizia cardinale) o addirittura l'inferiorità del creditore rispetto al debitore, come appare nelle virtù di autodifesa, di liberalità, di affabilità, ecc. La « superiorità » essenziale dell'« obiectum cui » (del creditore) delle virtù di Pietà e Osservanza è un evidente merchio divino, è cioè una derivazione della suprema autorità e piena sovranità essenzialmente spettante solo a Dio (*Omnis potestas a Deo*). Questa considerazione la si legge tra le righe nel quadro magnifico che S. Tommaso ci dà dell'origine e della gerarchia dei vari « debiti di giustizia » in due luoghi paralleli della Somma: I II, q. 60, a. 3, corp.; II II, q. 106, a. 1, corp.; dove chiaramente è detto che il debito di giustizia più alto, il sommo debito di giustizia, incombe all'uomo, è quello fondato sulla dipendenza totale dell'uomo dal Primo Principio quanto a tutti i beni; subito dopo viene il debito fondato sulla dipendenza del figlio dal padre, il quale da Dio partecipa la nobile prerogativa di essere principio procreatore e conservatore; al terzo posto sta il debito fondato sulla dipendenza del cittadino dai governanti della vita pubblica, ai quali Dio affida l'esercizio della responsabilità subordinata di dirigere gli altri.

Niente dunque vieta, anzi tutto conduce ad ammettere che gli abiti virtuosi della Religione e della Pietà, parti potenziali della giustizia cardinale, possono includere e riunire in sé, salva la loro propria unità, le caratteristiche secondo cui si distinguono e dividono le inferiori virtù di giustizia. Questo sembrerà tanto meno sorprendente a chi tenga conto dell'affermazione recisa di S. Tommaso che la Religione « *est potissima pars iustitiae* » e che la Pietà « *est pars iustitiae secunda* », cosicché entrambe sono virtù più nobili e perfette della stessa « iustitia communiter dicta, quae inter aequales attenditur » (*S. Theol.* II II, q. 122, a. 1, corp.).

(68) Oltre che nel pensiero di S. Tommaso, noi riteniamo di ritrovare la nostra tesi nelle stesse formule verbali che il Sommo Dottore ha usato nei suoi scritti per illustrare l'indole propria della pietà patriottica dandole una precisa collocazione nel



## NOZIONE TOMISTA DI PATRIA.

A questo punto il filo logico del nostro esposto esige che vediamo a precisare il concetto che S. Tommaso ha della realtà oggettiva « patria » (69).

L'idea primordiale alla quale l'Angelico ricorre per spiegare il fondamento del nostro debito verso la patria, è che essa è principio secondario di essere e governo nei nostri riguardi (70). Alla patria compete un diritto, e in noi sorge correlativamente un debito perchè essa per noi è — secondo la precisa espressione tomista — principio secondario e connaturale dell'essere e del governo (71). Questa espressione, integrata dall'altra formula: patria « nella quale siamo nati e siamo stati allevati » (72), autorizza già a concludere che la patria è per S. Tommaso principalmente la *terra* in cui ognuno è nato ed è stato nutrito e non il luogo di nascita o di dimora dei nostri genitori ed antenati. Ne è conferma il passo in cui si precisa che la pietà si estende ai compatrioti in quanto hanno in comune con noi il suolo o la terra natale (73). Ma c'è da chiedersi: qual'è l'influsso che la patria esercita sulla nostra esistenza fisica e morale?

L'idea di patria nostra generatrice e nostra educatrice ricorre spesso nelle opere di Cicerone (74) e la citazione testuale della

sistema ampio e armonioso delle molte virtù coordinate alla giustizia cardinale. Ma poichè sarebbe troppo lungo illustrare qui la portata di queste formule dottrinali elaborando in distinti argomenti, rimandiamo il lettore ad un prossimo nostro articolo sull'eminenzialità del debito che caratterizza le virtù di Religione, Pietà e Osservanza.

69) L'immensa maggioranza dei casi in cui S. Tommaso impiega il vocabolo « patria » si riferisce alla Beatitudine o Patria Celeste, secondo lo stile comune a molti Padri. Di ciò bisogna evidentemente tener conto per determinare che cosa egli intendeva per patria nel senso che ora propriamente ci interessa.

(70) *S. Theol.* II II, q. 101, a. 1: « ... secundario vero nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria ».

(71) *Ibid.*, q. 101, a. 3: « ... connaturale principium producens in esse et gubernans ».

(72) *S. Theol.* II II, q. 101, a. 1: « ... in qua nati et nutriti sumus ».

(73) *III Sent.*, dist. 33, a. 4, qc. 1, ad 2um: « Sicut pietas quae principaliter debetur parentibus, se extendit ad omnes sanguine coniunctos, in quantum ex eisdem parentibus descenderunt, et ulterius ad compatriotas, in quantum communicant in natali solo; ita ... ».

(74) I passi in cui Cicerone esprime quest'idea di patria sono molti. Nel *De Republica* I, 8, per es., scrive « Neque... Nos patria... genuit aut educavit, ut nulla quasi alimenta expectaret a nobis... »; nel *De Lege* II, 2 chiama la patria naturale, per opposizione allo Stato o alla Repubblica, con diversi nomi che indicano la funzione generatrice della patria nei nostri riguardi: « patria naturae », « patria loci », « patria quae genuit »; nel *I Cat.*, 7: « patria... communis omnium nostrum parens »; ancora nel *De Republica* I, fragm. 2: « ... patria... antiquior parens is, qui creavit »; nel *De Lege* II, 3: « ... hanc... quae te procreavit, esse patriam tuam »; nella *Pro Mione*, 37: « et erit dignior locus in terris ullus, qui hanc virtutem excipiat, quam hic, qui procreavit? ».

Sarebbe interessante fare uno studio speciale sul concetto di patria in Cicerone. Ciò sarebbe sommamente utile anche per conoscere meglio su questo argomento il

definizione ciceroniana della pietà che s'incontra più volte negli scritti tomisti (75), fa ritenere che la sua idea di patria S. Tommaso l'abbia attinta da Cicerone stesso. Tuttavia nè Cicerone nè S. Tommaso hanno precisato in che modo la patria ci genera e ci educa. Il Kopp, per precisarlo, fa una paziente ed acuta analisi dei termini della formula: patria « principio secondario e con-naturale del nostro essere e governo » (76). Non sappiamo fino a che punto tale analisi si possa ritenere un'espressione aderente alla lettera dei testi di S. Tommaso e dove cominci ad essere — sia pure non di molto — una proiezione sul pensiero dell'Angelico di un concetto moderno a noi familiare. È certo comunque che l'analisi del Kopp è, in linea di massima, soddisfacente.

La patria non è nè può essere principio del nostro essere nel modo in cui lo sono Dio e i genitori. Dio è il principio primo naturale e universale della nostra esistenza perchè, col suo atto creativo, attinge l'« esse absolute » della nostra natura umana, come di ogni altra natura creata (77), e in modo speciale perchè è creatore dell'anima spirituale (78). I genitori a loro volta sono principi naturali particolari della nostra esistenza perchè, coll'atto della generazione, sono causa che la natura umana sia in noi, causa cioè dell'« esse in hoc » della natura umana (79). È chiaro che la

pensiero di S. Tommaso il quale dipende senza dubbio da Cicerone. Non certo da Aristotele, nei cui scritti l'espressione *πατρίς* si trova relativamente rare volte e non dice sufficientemente ciò che si intende per « patria ». Probabilmente per Aristotele la patria era quasi sinonimo di Stato, nella *πόλις*. Cfr. Kopp R.: *Vaterland und Vaterlandsliebe nach der Christlichen Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl. Thomas Von Aquin*. Luzern 1915, pag. 11. La concezione di patria secondo Cicerone — da un nostro studio fatto sulle direttive del Kopp — si può riassumere in questo modo: 1) la patria è il luogo in cui si è nati, che può coincidere anche col luogo di nascita dei propri antenati, ma non necessariamente; 2) la patria è distinta dallo Stato, perchè, mentre la patria si acquista da un dato di fatto indipendentemente dalla propria volontà, e cioè dalla natura, lo Stato si acquista per mezzo di una legge o di una cittadinanza; per cui mentre la prima si chiama patria naturale, il secondo si può chiamare solo patria civile o legale — Cfr. *De Lege*, II, 2; 3) la patria può essere incorporata nello Stato — patria civile o maggiore — così come può coincidere con esso. Cfr. *De Lege*, I, c.; 4) la patria è generatrice ed educatrice; il che si può dire anche dello Stato in quanto la incorpora; 5) i doveri verso la patria maggiore o civile, lo Stato, sono da anteporsi ai doveri verso la patria naturale, la vera patria, pur nutrendo verso di questa un sentimento dolce non minore di quello verso lo Stato o patria civile. Cfr. *De Lege*, I, c.; Cfr. Kopp, *op. cit.*, pp. 14-19.

(75) *S. Theol.* II II, q. 80, a. unico; *ib.* q. 101, a. 1, sed contra; *III Sent.* dist. 33, q. 3, a. 4, qc. 1. Anche nel *Commento alla I Ep. ad Timot.* lect. IV, 2 S. Tommaso si riferisce senza dubbio implicitamente alla definizione di Cicerone della pietà.

(76) Kopp, *op. cit.* pag. 20 e seg.

(77) *S. Theol.* I, q. 45, a. 5. Diciamo « naturale » nel senso tomistico del termine, cioè « id quod fit ab agente, cui naturaliter subditur patiens » *S. Theol.* I, q. 105, a. 6. Cfr. Kopp, *op. cit.* pag. 22, nota 4.

(78) *S. Theol.* I, q. 75, a. 6, ad 1um; *ib.* q. 79, a. 4, corp. in fine e ad 5um; *ib.* q. 90, aa. 2 e 3; *ib.* q. 98, a. 1 in fine; *ib.* q. 118, a. 2; *S. Theol.* I II, q. 9, a. 6; *S. Theol.* II II, q. 85, a. 2.

(79) « homo . . . est causa quod natura humana sit in hoc homine generato » *S. Theol.*

funzione speciale esercitata dalla patria sulla nostra esistenza non può essere una funzione di causalità nello stretto significato della parola, perchè non tocca propriamente l'essere e la costituzione della natura umana. La patria, in quanto è la *terra* in cui siamo nati, nè ci crea nè ci genera. La parte che essa ha nel nostro nascere non può che concretarsi in una funzione di cooperazione: concorre infatti alla nostra esistenza nel senso che offre e mette a disposizione sia dei genitori che dei generati tutte quelle condizioni materiali di ambiente che sono necessarie alla generazione, alla nutrizione e al pieno sviluppo fisico. Tale funzione speciale della patria sarebbe espressa, secondo il Kopp, dal termine « connaturale » usato da S. Tommaso per definire il titolo di diritto spettante alla patria, integrato dall'espressione « in qua nati et nutriti sumus » (80). « Connaturale » starebbe di fronte a « naturale » e, tradotto correntemente, significherebbe « dato con la natura » (81). In altri termini: sarebbe dato, determinato e voluto — per così dire — da natura che, insieme ai genitori, anche la patria concorra a trasmettere l'esistenza e a conservarla ai singoli uomini che nascono, poichè la terra in cui ogni individuo umano nasce — con tutti i suoi beni materiali — coopera, se non come causa direttamente influente, almeno come complesso di condizioni necessarie alla sua nascita e alla sua crescita. Questa la portata del termine « principio » riferito alla patria. Ben diversa portata, è evidente, lo stesso termine ha, nel testo di S. Tommaso, applicato a Dio e ai genitori, per i quali « principio di essere » equivale a causa efficiente vera e propria dell'uomo generato. Certo non sarebbe lecito in terminologia tomista scambiare la causa efficiente con la « conditio sine qua non »; è invece del tutto lecito e giustificabile comprendere sotto il comune denominatore di « principio » anche la condizione necessaria da cui dipende il sorgere, il permanere ed il crescere di un effetto, dato che per San Tommaso « principio » significa genericamente « ciò da cui qualcosa in qualche modo procede » (82), quanto dire: ciò a cui in

I, q. 45, a. 5 ad 1um. Che Dio sia principio *universale* della nostra esistenza, mentre i genitori ne sono solo il principio *particolare* è detto esplicitamente da S. Tommaso nella *S. Theol.* II II, q. 122, a. 5: « Ideo immediate post praecepta ordinantia nos in Deum — scrive — ponitur praeceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt *particulare principium* nostri esse, sicut Deus est *universale principium* »; cfr. anche *ib.* q. 102, a. 1.

(80) Cfr. KOPP, *op. cit.*, pag. 23.

(81) Cfr. KOPP, *op. cit.*, l.c.

(82) « Id a quo aliquid procedit... quocumque modo » (*S. Theol.* I, q. 33, a. 1). Dal concetto di principio bisogna tener ben distinto il concetto di *causa*. Si può dire che la causa è ciò dal quale qualche cosa ha origine, in modo tale, però, che *sia pro-*



qualche modo un effetto deve la sua esistenza. Non c'è pertanto motivo di rifiutare l'interpretazione della formula « principio del nostro essere » detta della patria, nel senso di « condizione necessaria al nostro nascere e crescere ». E nessuno contesterà che tale senso sia legittimo e vero.

Che se per « principio connaturale del nostro essere » si intende la speciale funzione di cooperazione o di « *conditio sine qua non* » esercitata dalla patria sulla nostra esistenza fisica, l'espressione « principio connaturale del nostro governo » indica invece la speciale funzione di cooperazione esercitata dalla patria sulla nostra esistenza morale progressiva, sulla nostra educazione e formazione (83). È chiaro infatti che la patria non è soltanto la terra in cui si è nati e allevati, materialmente presa — in quanto abbiamo tratto da essa i mezzi necessari alla nostra vita corporale — ma anche quel complesso di beni ideali o spirituali, come gli usi, i costumi, le tradizioni, la lingua, la religione ecc., propri degli uomini abitanti in una determinata regione della terra e che hanno contribuito alla nostra particolare educazione, alla nostra cultura, alla nostra formazione sociale e spirituale (84). I genitori infatti

---

dotta propriamente da esso e perciò che dipenda da esso secondo il suo essere: « ... Hoc nomen causa — scrive S. Tommaso — importat influxum quemdam in esse causati » in *V. Met.*, lect. I. Il concetto di principio quindi è più esteso del concetto di causa: « *principium in plus est quam causa* ». Per conseguenza, sebbene ogni causa abbia ragione di principio, non viceversa ogni principio ha ragione di causa: « *Unde omnis causa est principium, sed non convertitur* » (*I Sent.* dist. 29, q. 1, a. 1, ad 3um).

La « *conditio sine qua non* » viene invece definita « *quae nullo modo dicit causalitatem, sed requisitum seu dispositionem tantum ad hoc, ut causa causalitatem suam exercere possit* » GREY, *Elementa Philosophiae*, Friburgi Brisgoviae, 1937, vol. II, n. 746.

(83) Cfr. KOPP, *op. cit.* pp. 23-24.

(84) In questo modo la patria viene quasi a coincidere con la nazione. Mentre infatti « la patria esprime in un modo diretto e principale, « per prius » la terra ... e in modo indiretto, per connessione intima col primo oggetto significato, i costumi, le tradizioni e gli uomini che la abitano », « la nazione, invece, esprime direttamente e principalmente l'unione psicologica delle volontà, causata dalla partecipazione di molti individui della stessa origine e della medesima cultura, è soltanto in modo indiretto e secondario si riferisce al suolo, nel quale l'aggregato nazionale vive e svolge la sua attività sociale » (MESSINEO A. S. I. *La Nazione*, Roma 1944, pag. 138). Questo concetto di « nazione » e questa sua sottile distinzione dal concetto di « patria » è comune a quasi tutti gli autori di sociologia. Cfr. così il KAUFMAN, *Règles générales du droit de la paix*, in « *Recueil des cours de l'Acc. de droit internat.* », 1935, IV, p. 366; DELOS, *La société internationale et les principes du droit public*, Paris 1929, p. 29 in nota; il LECLERCQ, *Le fondement du droit et de la société*, Namur, 1933, pag. 349; il LE FUR, *Les grands problèmes du droit*, Paris, 1937, pag. 484, opportunamente citati dal MESSINEO; cfr. anche PLESSIS DE GRENNÉAN in *Dict. Apolog. de la foi Catholique*, termine « *patrie* » coi. 1596 e seg. Dato che l'idea di patria esprime in modo diretto e principale la terra in cui si è nati, è evidente che sempre la patria implica il concetto di nazione o di nazionalità, perchè ad una terra necessariamente e sempre corrispondono delle caratteristiche particolari di cultura, usi, costumi, tradizioni, religione ecc. proprie agli uomini che la abitano; ma non è vero l'inverso che cioè l'idea di nazione implichi necessariamente il concetto di patria o di territorio. In effetti si danno delle nazioni — nel senso spiegato sopra — senza patria, com'è il caso di certe tribù nomadi e del popolo ebraico. In conclusione si può dire col MESSINEO, *op. cit.* pag. 139,

non bastano da soli a darci una completa educazione e formazione morale, perchè la loro funzione su questo piano dipende da una serie di circostanze ambientali, specialmente dalle relazioni cogli uomini conviventi nella stessa regione geografica e da quei beni ideali che a detti uomini sono propri. Ecco allora che subentra la Patria, cioè quella cerchia più o meno ampia di persone che ci circondano, coi loro beni spirituali sopra menzionati, a collaborare coi genitori alla nostra completa educazione, istruzione e formazione morale, in forza delle quali assumiamo un carattere e una fisionomia interiori speciali, ben distinti da quelli di uomini nati e cresciuti in luoghi diversi dal nostro. Senza dubbio quando S. Tommaso designa la patria come « principio di governo » non è a credere che egli faccia coincidere senz'altro e in tutto la patria con lo Stato rispettivo (85). Prescindendo dal fatto che coincida o no con lo Stato, la patria in ogni caso è un principio di governo nel senso che, con i suoi beni ideali, esercita su di noi un influsso importante sul piano della cultura e della perfezione morale. Quando poi essa coincide in pratica con lo Stato diventa per noi un principio di governo in grado assai più intenso e in forma più completa, dal momento che con le leggi positive, emanate dai suoi capi in vista del bene comune, diventa un principio di guida disciplinante i nostri atti sociali e di salvaguardia dei nostri diritti e interessi d'ogni genere.

Possiamo pertanto fondatamente ritenere che, nel pensiero di S. Tommaso, la patria è sì la terra in cui siamo nati e cresciuti, ma comprendendo in essa tutti quei beni di ordine materiale e di ordine spirituale che la fanno essere un reale e importante principio connaturalmente cooperante con i genitori a dare e sviluppare l'esistenza fisica e a conferire l'educazione e la formazione spirituale ai figli. Questa nozione basta da sola a mettere in risalto l'eccellenza, l'alta dignità che alla patria compete rispetto ai suoi figli, i quali vengono per tal modo ad esserle debitori in assai notevole misura di benefici sommi, quali sono la vita e lo

---

che « Nazione e patria... nella maggior parte dei casi si fondono nella medesima realtà, ... tuttavia il loro concetto si distingue a causa dell'aspetto differente, la formalità specifica, che ciascuno di essi esprime in modo più diretto: ma possono anche rimanere distinte oggettivamente, oltre che concettualmente, com'è il caso di certe minoranze nazionali e della nazione giudaica ».

(85) Il Pealez pare ritenga che coll'espressione « principium gubernationis » San Tommaso voglia far coincidere praticamente la patria con lo Stato, prendendo così il termine « gubernatio » nel significato stretto di governo. Cfr. « *El patriotismo y la moral segun S. Tomas* » di A. G. PEALEZ, in *Ciencia Tomista*, vol. XXVIII (1923), p. 174. Ma è un'interpretazione priva di fondamento.

sviluppo del corpo e il perfezionamento dello spirito. Dal che subito appare come l'eccellenza e l'influsso benefico contenuti nella ragione di principio connaturale, per quanto secondario, di essere e di governo, che alla patria si addice nei confronti dei suoi figli, fondano in questi uno speciale dovere, ossia un vero e proprio « debitum » che è giusto ognuno paghi e soddisfatto del suo meglio (86).

Si scorge ora, una volta di più, in che rapporto è il debito di giustizia che la patria crea in noi, con i debiti di giustizia, più alti e urgenti, causati da Dio e dai genitori. Posta infatti come ragione generale generatrice di debito l'essere principio di esistenza e di governo, Dio viene in primissimo luogo, subito dopo vengono i genitori e infine viene la patria, nella gerarchia degli aventi diritto a un pratico riconoscimento virtuoso della propria eccellenza e del proprio benefico influsso (87). Corrispondentemente si avrà dunque la gerarchia decrescente dei nostri debiti di giustizia, la quale partirà da Dio per giungere, attraverso i genitori (88), alla patria. Tre eccellenti benefattori e tre doveri di giustizia fondano due grandi virtù potenziali di giustizia. È evidente che quanto più stretto è il nostro debito, tanto più sarà impellente al proprio soddisfacimento. Anteporre il soddisfacimento di un debito meno stretto ad uno più stretto sarebbe disordinata inversione di valori morali. Prima di tutto noi siamo obbligati dal debito che abbiamo verso Dio, nostro massimo benefattore, dal quale dipendiamo in modo assoluto e totale. Dopo Dio e prima della patria noi siamo obbligati a soddisfare il debito contratto con i nostri genitori, dai quali, come da causa seconda immediata, abbiamo ricevuto il beneficio inestimabile dell'essere e della educazione, e dei quali Dio, che vuole la collaborazione attiva delle cause seconde, si è servito e si serve in modo speciale per esercitare il suo benefico influsso su di noi. In caso di conflitto non può esistere alcun dubbio sulla preferenza da dare al pagamento del nostro debito verso questi tre grandi benefattori (89). È chiaro,

(86) « Homo — scrive S. Tommaso — efficitur diversimode aliis debitor, secundum eorum diversam excellentiam ed diversa beneficia ab eis suscepta... » *S. Theol.* II II, q. 101, a. 1.

(87) « ... In utroque (eccellenza e influsso benefico connotati nell'idea di principio di essere e governo) Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis *primum principium* » *ibid.*; « Deus longe excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quam pater vel patria » *ibid.* a. 3, ad 2um.

(88) « ... secundario vero nostri esse et gubernationis principia sunt *parentes et patria*, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo *post Deum* est homo maxime debitor *parentibus et patriae*, *l. cit.*

(89) Si è detto « in caso di conflitto » e S. Tommaso spiega nella *S. Theol.* II II, q. 101, a. 4 in che senso vi può essere conflitto fra i doveri verso Dio e quelli verso



d'altra parte, lo stato di radicale dipendenza che noi abbiamo nei riguardi di Dio, dei genitori e della patria, in forza del beneficio dell'essere e del governo che essi ci hanno donato e per cui siamo effetto e quasi parte di essi; ci sarà perciò impossibile soddisfare il debito secondo una stretta uguaglianza. L'effetto o la parte non potrà mai ridare alla causa o al tutto ciò che ha ricevuto: per quanto il debito rimanga rigoroso, noi saremo sempre in difetto quanto al suo pieno soddisfacimento. Non ci resta che fare permanentemente tutto quello che è in nostro potere per soddisfare questo debito in cambio dei benefici ricevuti. Si è visto così in che consiste il fondamento del nostro debito verso la patria e come sia da regolare il suo soddisfacimento relativamente a quello verso Dio e verso i genitori.

Dobbiamo peraltro aggiungere un rilievo: se il fondamento immediato del debito, che lega ogni uomo alla sua patria, sta nell'eccellente dignità benefica che la patria stessa riveste agli occhi di ciascuno e di tutti i suoi figli — su ciascuno dei quali ha riversato e continua a riversare un cumulo di benefici riflettentisi sulla loro esistenza e il loro perfezionamento umano — bisogna riconoscere che il fondamento ultimo del debito che l'uomo ha verso la sua patria è in Dio medesimo. S. Tommaso ci fa notare infatti che la ragione di principio di essere e di governo che la patria — come il genitore — ha nei nostri riguardi, non è altro che una partecipazione della stessa ragione di principio che si trova in Dio in grado perfettissimo e in modo universale (90). Si

---

i genitori e la patria. Religione e Pietà sono due virtù, e, come tali, non possono contrariarsi, perchè il bene non può essere contrario al bene. Si può quindi soddisfare il debito verso Dio e quello verso i genitori e la patria senza che vi sia fra i due diversi atti alcun contrasto, in modo che l'atto di uno escluda l'atto dell'altro. Dato però che ogni atto di virtù è limitato da debite circostanze, oltrepassando le quali non è più un atto di virtù ma di vizio, se si soddisfa il debito verso i genitori e la patria contrariando in tal modo l'assolvimento del debito verso Dio, insistere in esso non è più un atto di virtù ma di vizio. La debita circostanza principale che circonda l'assolvimento virtuoso del debito verso i genitori e la patria consiste, infatti, nella sua subordinazione all'assolvimento del debito verso Dio, sempre per la stessa ragione che a debito più stretto corrisponde una esigenza più stretta al suo soddisfacimento.

(90) « Sicut autem carnalis pater (e anche la patria, dato il parallelismo che S. Tommaso continuamente pone fra patria e genitori) particulariter *participat rationem principii quae universaliter invenitur in Deo*; ita... » (S. Theol. II II, q. 102, a. 1). Va notato che la partecipazione della ragione di principio di essere da parte dei genitori e della patria non è una partecipazione della stessa azione creatrice di Dio, perchè questa non viene in alcun modo partecipata dalle creature, nemmeno per modo di strumento, attingendo propriamente l'« esse absolute », effetto universalissimo che non può dipendere che da una causa universalissima quale è Dio. Cfr. S. Theol. I, q. 45, a. 5; ma si tratta di una partecipazione della ragione di principio dell'« esse tale ». I genitori, in altri termini, sono solo la causa che la natura umana sia in « questo » uomo generato; alla loro azione generatrice è quindi presupposta una materia, agendo sulla quale, essi producono l'essere di un determinato uomo. Cfr. S. Theol. I, q. 45,

capisce così come la religione, per mezzo della quale ci sdebitiamo verso Dio, sia ritenuta la virtù che veramente e sovraneamente educa l'uomo alla vera pietà filiale e patriottica (91). Dalla religione la pietà filiale e il patriottismo acquistano la loro forza permanente e il loro valore profondo. Su questo punto hanno molto insistito gli apologisti dei primi secoli cristiani come Tertulliano (92), Prudenzio (93) e S. Agostino (94), i quali, sotto la stretta delle accuse fatte ai cristiani di essere la cagione del continuo sgretolamento o del crollo stesso dell'Impero Romano, — accuse vergenti in fondo sul disfattismo antipatriottico del cristianesimo — opponevano la tesi che solo la vera religione poteva rappresentare la sicura salvaguardia e il più saldo fondamento dell'amore e del servizio verso la patria.

È quindi moralmente assurda quella concezione che innalza la patria al di sopra di Dio, facendone quasi un suo surrogato, un idolo, al quale tutto si deve sacrificare. Tale concezione è la leva principale su cui premono i teorici del patriottismo o nazionalismo esagerato per legittimare aspirazioni espansionistiche ed egemoniche e per infiammare il popolo a sacrificarsi con più dedizione e slancio per il bene della propria patria. I vantaggi che si possono ottenere, inculcando questa concezione, alcune volte possono ben sembrare seducenti e splendidi successi, ma se si

---

a. 5, ad 1um. La ragione di principio di governo è, invece, veramente partecipata da Dio alle creature — Cfr. *S. Theol.* I, q. 103, a. 6. — non, evidentemente, quanto alla « ratio gubernationis » che è il piano divino, la provvidenza, secondo cui tutto è ordinato alla gloria di Dio, ma quanto all'esecuzione pratica di tale piano o di tale ordine di provvidenza. *Ibid.* Infatti « cum per gubernationem, res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae, tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum; et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat; sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores ». *Ibid.* Questa partecipazione di governo non è segno d'imperfezione da parte di Dio, ma piuttosto ne fa risaltare maggiormente la bontà e l'eccellenza, dal momento che l'avere dei ministri nel governo delle cose significa rendere più preclara la propria potestà. *Ibid.* ad 3um.

(91) Cfr. SYLVIVS, *Comm. in II II*, q. 101, a. 1.

(92) Cfr. *Apologeticum*, 42; *P. L.*, I, 555 A; *ib. P. L.*, I, 556 A-557; *ib. 44*, *P. L.*, I, 561 A.

(93) Prudenzio, che è il più grande poeta dei primi secoli del Cristianesimo, si può considerare — come dice il Kopp, op. cit. pag. 66, nota 1 — a causa della sua educazione, della sua posizione e dignità nell'Impero, come il più grande patriota cristiano di quei tempi. L'ideale della potenza mondiale romana con l'ideale cristiano erano da lui mirabilmente uniti nei suoi versi. Cfr. per es. *Perist.* II, 443 e seg.; *P. L.* 60, 321, 326, e *Contra Sym.* II, 550; *P. L.* 60, 223 seg. Perseguire la religione cristiana era come andare contro la propria patria. Cfr. *Contra Sym.* II, 700 seg.; *P. L.* 60, 234 seg. Cfr. anche sul patriottismo di Prudenzio, CHAVANNE (DE), *Le patriotisme de Prudence*, *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, Année et tome IV, Paris 1899.

(94) Cfr. *Sermo* 81, 9; *P. L.* 38, 505; *Ep.* 91, 1-9; *P. L.* 33, 314 e seg.; cfr. anche *Ep.* 138; *P. L.* 33, 525-534; *De civ. Dei*, passim ma specialmente II, 19; *P. L.* 41, 64-65.

considerano un po' più da vicino non sono altro che fragili cose e tali da ispirare i più paurosi timori di imminente rovina (95). Innalzare la patria al di sopra o sul piano di Dio, significa toglierle la fonte stessa dalla quale essa attinge i titoli che fondano il suo vero e perenne diritto al nostro servizio e il nostro dovere insopprimibile a onorarla e servirla.

D'altra parte la patria non è « una bella finzione, un'entità mentale, tutt'al più una vana costruzione artificiosa che l'onda premente dell'evoluzione s'incaricherà ben presto di spazzar via con gli altri rifiuti, di cui la civiltà superiore dovrà fatalmente disfarsi » (96) come vorrebbero certi profeti del moderno cosmopolitismo. Essa, al contrario, è un'entità reale con dei titoli autentici che fondano da parte nostra un debito stretto realmente virtuoso e meritevole d'essere soddisfatto. Un'idea vuota, una finzione, una costruzione artificiosa non può mai essere il soggetto di un diritto nè l'oggetto o il destinatario di un debito. Entità reale subordinata a Dio, dal quale partecipa come da causa prima, la ragione di principio secondario del nostro essere e governo, la patria, in quanto concorre coi genitori alla nostra perfezione fisica e morale, ha un innegabile e indistruttibile diritto di essere onorata e servita. Questa subordinazione entitativa a Dio, lungi dal nuocerle, l'avvalora e rappresenta il più saldo fondamento della virtù vera che regola i nostri doveri in fatto di patriottismo.

#### I DOVERI DEL PATRIOTTISMO.

Visto in che consiste il fondamento del nostro debito verso la patria e come sia da regolare il suo soddisfacimento in rapporto ai doveri che abbiamo verso Dio e verso i genitori, occorre precisare con quali atti effettivamente possiamo e dobbiamo assolvere il debito del patriottismo.

S. Tommaso scrive: « Come appartiene alla religione rendere culto a Dio, così appartiene, in grado secondario, alla pietà rendere culto ai genitori e alla patria. Nel culto dei genitori è compreso il culto di tutti i consanguinei, i quali sono detti consanguinei precisamente perchè discendono dagli stessi antenati. Allo stesso modo nel culto della patria bisogna includere il culto di

(95) Ciò era notato da S. Agostino. Cfr. *De Civ. Dei*, IV, 3; P. L. 41, 114.

(96) BRUCCULERI, *Meditazioni politiche*, Roma 1944, pag. 333.



tutti i compatrioti e di tutti gli amici della patria » (97). Tale formula è tuttavia generica. S. Tommaso ne determina il contenuto nel 2° articolo della questione 101, in cui — sia pure parlando direttamente dei doveri verso i genitori — implicitamente specifica anche i doveri verso la patria. Accenna anzi all'inizio del predetto articolo che quanto dice dei doveri verso i genitori vale anche dei doveri verso i compatrioti (98). Precisa, però, e giustamente, che la dottrina non si deve intendere in modo univoco degli uni e degli altri, ma principalmente dei genitori e secondariamente — in corrispondenza cioè al minore diritto — dei compatrioti (99).

« Ai genitori e ai compatrioti — egli scrive — una cosa è dovuta in un duplice modo: "per se" e "per accidens". "Per se" è dovuto loro ciò che al padre siamo tenuti a dare per il fatto stesso che è padre. Questi, infatti, per la sua condizione di superiore e di principio vivente del figlio, ha diritto di ricevere dal figlio riverenza e ossequio. "Per accidens" è dovuto al padre ciò che è giusto e conveniente egli riceva in dipendenza di determinate circostanze in cui può di fatto venirsi a trovare: per esempio è giusto e conveniente visitarlo e prendersi cura di lui se è infermo; soccorrerlo se è indigente e prestargli in ogni evenienza quei servizi di cui abbisogna, rientrando tali servizi nell'ossequio che il figlio deve al proprio genitore. In questo senso Cicerone dice che la pietà ha per oggetto il servizio e il culto: il servizio si riferisce all'ossequio, il culto invece alla riverenza o allo onore » (100). Come si vede S. Tommaso ha distinto i doveri « per

(97) « Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur, quod ex eisdem parentibus processerunt ut patet per Philosophum. In cultu autem patriae intelligitur cultus omnium concivium et omnium patriae amicorum » *S. Theol.* II II, q. 101, a. 1.

(98) « Respondeo dicendum quod parentibus et concivibus aliquid debetur... » *S. Theol.* II II, q. 101, a. 2.

(99) Cfr. *S. Theol.* II II, q. 101, a. 2, ad 1um, e *ibid.* q. 122, a. 5, ad 2um: « quia per hoc quod sumus nati a parentibus, pertinent ad nos et consanguinei et patria ». Per questo nel 4° precetto si fa menzione solo di onorare i genitori, sebbene in esso sia implicitamente contenuto anche il precetto di onorare i consanguinei e la patria.

(100) « ... parentibus et concivibus aliquid debetur dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem, inquantum pater est: qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit; puta si sit infirmus, quod visitetur et eius curationi intendatur; si sit pauper, quod sustentetur; et sic de aliis huiusmodi, quae omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo Tullius dicit quod pietas exhibet et officium et cultum; ut officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reverentiam sive honorem » *S. Theol.* II II, q. 101, a. 2.

se » dai doveri « per accidens ». I primi sono atti di riverenza e di ossequio dovuti ai genitori e alla patria in quanto tali, cioè in quanto principi di essere e governo; i secondi sono atti di sollecita e fattiva premura, l'obbligo dei quali nasce da qualche circostanza particolare, in cui sia genitori che patria possono venirsi a trovare per effetto degli imprevisti della vita o della storia umana (101).

Circa i doveri « per se » o permanenti verso la patria (la riverenza o l'onore e l'ossequio) c'è da chiedersi se, per S. Tommaso, il culto è sinonimo di riverenza o di onore. Benchè egli, riportando la definizione della pietà data da Cicerone, affermi che il culto si riferisce alla riverenza o all'onore (102), in altri passi distingue bene questi tre concetti: culto, onore, riverenza. Il culto — scrive —, quando riguarda gli uomini, designa tutto quell'insieme di significazioni di onore, di ricordi, di visite, coi quali li circondiamo (103). Bisogna quindi tener presente che il culto, nel suo senso più largo, comprende, oltre all'onore reso, anche tutte le espressioni di cortesia o di riguardo che sogliono accompagnare i rapporti reciproci degli uomini per bene (104). Potremmo dire che esso comporta l'insieme di quegli atti con cui manifestiamo le nostre deferenti e permanenti disposizioni d'animo verso un altro uomo che consideriamo, almeno in qualche modo, a noi superiore (105).

« L'onore — invece, per S. Tommaso — è una testimonianza resa all'eccellenza di qualcuno » (106). Dove si vede che il culto non è la stessa cosa che l'onore, pur essendo questo incluso in quello. E la distinzione appare confermata dai distinti motivi che ci portano a rendere ad uno culto e ad altri onore. L'onore si esibisce a qualcuno in forza di una sua qualsiasi eccellenza, « con-

(101) E' notare che quando si dice doveri « per accidens » non s'intende per nulla significare dei doveri meno importanti ed impellenti dei doveri « per se », quasi si potessero facilmente trasgredire, senza, per questo, andar contro la virtù di pietà. I doveri « per accidens » sono impellenti quanto quelli « per se » e si differenziano da questi solo perchè, mentre questi sono dovuti ai genitori e alla patria sempre, quelli sono loro dovuti solo in determinate circostanze.

(102) « ... ut officium referatur ad obsequium, *cultus vero ad reverentiam sive honorem* » *ibid.*

(103) « ... colere dicimus homines quos honorificatione, vel recordatione vel praesentia frequentamus » *S. Theol. II II, q. 82, a. 1, ad 4um.*

(104) « ... in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quaecumque alia quae pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur » *S. Theol. II II, q. 102, a. 2, ad 1um.*

(105) Cfr. A. MICHEL, *Le culte de la patrie d'après S. Thomas d'Aquin* p. 266, nella *Revue Pratique d'Apologétique*, vol. XXV (1917-1918) pp. 257-269.

(106) « ... honor testificationem quamdam importat de excellentia alicuius » *Summa Theol. II II, q. 103, a. 1.*

siderata non solo per rapporto a colui che onora, in quanto cioè l'onorato è più eccellente dell'onorante, ma anche considerata in sè stessa o per rapporto a qualche altro; e così l'onore è sempre dovuto per una certa eccellenza o superiorità del destinatario, tenendo però presente che non è necessario che l'onorato sia più eccellente dell'onorante, ma basta che sia più eccellente di altri, o anche dello stesso onorante riguardo a qualche cosa e non in senso assoluto » (107). Il culto invece è dovuto a qualcuno in forza della dipendenza che si ha da esso. Corrisponde al beneficio di chi esercita su di noi un influsso di governo (108); ciò che, evidentemente, implica da parte nostra una diretta dipendenza. Si può dire perciò che, mentre l'onore è doveroso verso qualunque uomo che abbia una sua qualsiasi eccellenza o una sua qualsiasi dignità anche personale, il culto è prescritto solo per quelle persone dalle quali direttamente dipendiamo. Poichè, per altro, le persone che ci governano, governandoci concorrono a guidarci verso il fine o la perfezione che ci conviene (109) e perciò stesso ci sono superiori (110), ne segue che sarà dovuto ad esse anche l'onore, il quale viene così ad essere necessariamente incluso nel culto.

Va notato che quando S. Tommaso dice che il culto è dovuto a chi esercita su noi azione di governo intende porre il motivo comune e generale del dovere di culto. Se qualcuno, oltre che governarci, è anche causa o condizione necessaria del nostro essere e del nostro sviluppo fisico e spirituale, il culto gli sarà dovuto a maggior ragione. Perciò S. Tommaso insegna che si deve rendere culto non solo ai superiori (111), dai quali siamo direttamente governati, ma « a fortiori » a Dio (112), ai genitori e alla patria (113), dai quali e siamo governati e, prima ancora, abbiamo ricevuto la vita, la conservazione e il perfezionamento di essa.

Giova anche precisare, con S. Tommaso, che l'onore non è la

(107) « Potest autem alicuius excellentia considerari, non solum per comparisonem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundum se, vel per comparisonem ad aliquos alios: et secundum hoc honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid et non simpliciter » *S. Theol. II II*, q. 103, a. 2.

(108) « Ratione autem officii gubernationis debetur... cultus » *S. Theol. II II*, q. 101, a. 2.

(109) « Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem » *ibid.*

(110) « Omne movens habet excellentiam quamdam et virtutem supra id quod movetur » *ibid.*

(111) Cfr. *S. Theol. II II*, q. 102, a. 2.

(112) Cfr. *S. Theol. II II*, q. 81 passim, a. 1, ad 4um; a. 3, ad 2um; a. 5 e 7.

(113) Cfr. *S. Theol. II II*, q. 101, a. 1.



stessa cosa che la riverenza. Questa « da una parte è il primo motivo da cui procede l'onore, in quanto, cioè, si onora qualcuno per la riverenza che ci ispira; dall'altra parte la riverenza è il fine dell'onore, nel senso che si onora una persona affinché essa sia riverita da altri » (114).

Resta così chiarito che se nella definizione ciceroniana della pietà il culto va riferito alla riverenza o all'onore, si deve però intendere che culto, riverenza e onore sono tre concetti e tre atteggiamenti tra loro distinti per quanto affini e collegati.

In che cosa consiste l'onore dovuto alla patria ce lo dice ancora S. Tommaso. Essendo l'onore un riconoscimento dell'eccellenza di qualche persona, mentre di fronte a Dio, scrutatore dei cuori, potrebbe bastare la testimonianza della coscienza e quindi l'onore che a Lui dobbiamo potrebbe consistere nel solo movimento interiore del cuore, di fronte agli uomini questa testimonianza dell'altrui eccellenza deve estrinsecarsi e quindi l'onore che ad essi dobbiamo non può prescindere da segni esteriori e corporali (115). Tali segni sono elencati genericamente da S. Tommaso quando scrive che si può rendere testimonianza della eccellenza di qualcuno « o con le parole (proclamando, per es., l'eccellenza di una certa persona) o con i fatti (facendo inchini, andando ad incontrare colui che si vuol onorare, ecc.) o anche con le cose esterne (offrendo presenti, erigendo immagini o monumenti, ecc.) » (116). Possiamo dire, secondo quanto S. Tommaso insegna nell'articolo 1° della questione 103, che si deve onorare la patria a parole, dicendo bene di essa ed esaltandone l'eccellenza; a fatti, tenendo nella dovuta stima e difendendo tutto il suo patrimonio, dimostrando rispetto agli uomini che la rappresentano e a quelli che ad essa appartengono; con cose esteriori concorrendo specialmente con offerte e opere alla sua prosperità materiale, al suo prestigio e alla sua gloria (117). Non stiamo a

---

(114) « ...reverentia non est idem quod honor. Sed ex una parte est primum motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem eum honorat; ex alia parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis » *S. Theol.* II II, q. 103, a. 1, ad 1um.

(115) *S. Theol.* II II, q. 103, a. 1.

(116) « Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora, vel verbis, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicuius, vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus et aliis huiusmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta in munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis huiusmodi » *ibid.*

(117) Facciamo notare, a questo proposito, che l'onore include la lode, la quale, per altro consiste solo nelle parole e non attesta che un merito relativo, cioè in rapporto a un fine determinato; mentre l'onore abbraccia tutti i segni esteriori e rende

dilungarci su questo punto particolare che riguarda piuttosto la pratica, perchè a noi interessa solo mettere a fuoco l'indole, per così dire, dei doveri della pietà verso la patria.

Ma l'onore e la riverenza, come espressione di culto, non sono i soli doveri del patriottismo. S. Tommaso pone — come si è visto — un altro dovere permanente o « per se » verso la patria: l'ossequio, il quale, a sua volta, è già incluso nel concetto di culto. Infatti, rileva il S. Dottore, « il culto... consiste in un ossequio, e cioè nel fatto di obbedire ai comandi di coloro che ci governano ricambiando ad essi in certo modo i benefici che ci hanno fatti » (118). Mentre dunque l'onore e la riverenza mirano a testimoniare più specialmente l'eccellenza e la superiorità della patria per rapporto a noi, i benefici inestimabili di cui siamo stati l'oggetto comandano a loro volta che mettiamo al servizio della patria tutto noi stessi: le dobbiamo perciò sottomissione e gratitudine (119). L'ossequio fa parte del culto dovuto precisamente a chi esercita su noi azione di governo e pertanto ci mette in posizione di dipendenza come dei beneficiati di fronte al benefattore, posizione che detta ed esige sottomissione e gratitudine (120). È quindi un comprendere male i nostri doveri verso la patria se non congiungiamo alla riverenza e all'onore, dei servizi reali in cambio dei reali benefici da essa ricevuti (121). La sottomissione di cui parliamo è un'obbedienza che ci mette agli ordini della patria e ce li fa eseguire senza recriminazioni e cioè con rispetto e deferenza; ordini — si noti bene — che sovente non sono formulati, ma che per questo non ci obbligano di meno, e che la nostra attitudine deferente ed attenta sa spesso farci scoprire (122). È evidente che quando la patria forma un unico Stato, o è conglobata assieme ad altre patrie totalmente o parzialmente in un

testimonianza dell'eccellenza altrui in senso assoluto (S. *Theol.* II II, q. 103, a. 1 ad 3um). Dall'onore poi e dalla lode, come effetto, risulta la gloria, che è, al dire di S. Agostino nel suo « *Contra Maxim.* » (III, 13; P. L. 4 2, 770) la chiara conoscenza dei meriti accompagnata dalla lode (S. *Theol.* II II, q. 103, a. 1, ad 3um).

(118) « ...cultus... in quodam obsequio constitit, dum scilicet aliquis obedit eorum imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit », S. *Theol.* II II, q. 102, a. 2.

(119) Cfr. J. TREMBLAY, *Patriotisme et Nationalisme*, Ottawa, 1940, pag. 69. Abbiamo seguito in questa parte il citato libro del Tremblay, oltre che nel pensiero, anche nello schema espositivo; pensiero e schema che, del resto, sono indubbiamente di S. Tommaso.

(120) S. *Theol.* II II, q. 102, a. 2. La frase infatti « dum scilicet obedit eorum imperio et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit », con cui S. Tommaso spiega che cosa sia l'ossequio, indica le due virtù di obbedienza e di gratitudine. Noi invece di obbedienza, preferiamo tradurre col Tremblay (*op. cit.*, I. c.) « sottomissione » come spiegheremo in seguito.

(121) TREMBLAY, *op. cit.*, I. c.

(122) TREMBLAY, *op. cit.*, I. c.

grande Stato, è più facile per noi conoscere i suoi ordini: questi coincidono in tal caso con le leggi positive, nel formulare le quali ogni Stato deve tener conto delle caratteristiche e particolarità delle patrie che incardina. Ma anche prescindendo dal fatto che la patria coincida totalmente o parzialmente con lo Stato, la nostra sottomissione deferente ed attenta ci saprà far percepire le esigenze particolari di essa, anche se non sono espresse in leggi positive. La sottomissione alla nostra patria, perciò, più che una obbedienza nel senso stretto della parola, indica piuttosto l'attitudine di chi è sempre pronto a rendere servizio ad un grande benefattore ogni volta che a questo possa essere utile.

La gratitudine o riconoscenza che si deve avere verso la patria va logicamente inquadrata nella nozione della virtù che ci porta a pagare il debito che abbiamo contratto con i nostri benefattori (123). L'obbligo della gratitudine nasce — osserva San Tommaso — dal fatto che il benefattore è da considerare come la causa, in qualche cosa, del beneficiato. Ma « ogni effetto ha un movimento naturale di ritorno verso la sua causa... La ragione di ciò è che l'effetto deve sempre dirigersi al fine voluto dalla sua causa. Ora è evidente che il benefattore, in quanto tale, esercita una causalità sul beneficiato. L'ordine naturale esige, dunque, che colui che ha ricevuto il beneficio faccia ritorno per mezzo della riconoscenza al suo benefattore secondo la condizione ad essi comune » (124). Ora la patria, come abbiamo visto, è una nostra grande benefattrice, poichè ci beneficia contribuendo a darci la vita e a governarci. Ad essa dunque dimostreremo la nostra riconoscenza ricordandoci con affetto dei benefici ricevuti e ricambiandoli, all'occorrenza, con dei servizi reali e spontanei. Questo dovere implica così due cose ben distinte: da una parte l'affetto, dall'altra il ricambio pratico del dono ricevuto (125).

Quanto all'affetto, in cui consiste principalmente la virtù della gratitudine (126), dobbiamo dar prova costante di conoscere e riconoscere sinceramente il bene che la patria ci ha fatto e ci fa; quanto invece al ricambio pratico del dono ricevuto dobbiamo

(123) *S. Theol.* II II, q. 106, a. 1.

(124) « ... omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur... Semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum autem quod benefactor, in quantum huiusmodi, est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundum modum utriusque » *S. Theol.* II II, q. 106, a. 3.

(125) Cfr. *ibid.* a. 4.

(126) *Ibid.* a. 3, ad 5um.



tenere conto dell'opportunità (127). Si potrebbe dire che questo dovere di gratitudine verso la patria è, in certo senso, il più importante, perchè la gratitudine non solamente ci detta degli atti da compiere in determinate occasioni, in ricambio del beneficio avuto, ma inculca soprattutto sentimenti e atteggiamenti interiori dell'anima (128). Gli atti pratici che la gratitudine verso la patria ci comanda, consistono, in genere, nel promuovere il bene della patria, assicurando con la propria cooperazione la coesione delle sue parti, difendendone l'integrità materiale e spirituale, concorrendo a rendere efficace la funzione formatrice ed educatrice di essa in modo da farla ulteriormente progredire nella civiltà materiale, intellettuale, e morale (129). In altre parole, cooperare con essa, di cui siamo parte vivente, alla perfetta formazione fisica e spirituale di tutti quelli che in essa, come noi, sono nati. La stessa gratitudine che le dobbiamo saprà farci organizzare, in seno ad essa, i mezzi di resistenza per difenderla in caso di pericolo e ci saprà spingere fino a sacrificare, per la sua salvezza, la nostra vita (130).

Abbiamo così veduto i diversi atteggiamenti di « culto » dettati dalla pietà verso la patria: sono atti di onore, di riverenza, di ossequio, di gratitudine, che, di suo, sono virtù indipendenti dalla pietà, aventi cioè, come tali, un loro proprio oggetto e classificate, accanto alla pietà, fra le parti potenziali della giustizia. Ciò non toglie, però, che esse possano ritrovarsi eminentemente nella pietà verso la patria, sotto una più alta formalità virtuosa in cui vengono come sintetizzate: la pietà patriottica, per la sua eminenza, ha appunto il potere di riassumere nella propria unità

(127) *Ibid.* a. 4.

(128) TREMBLAY, *op. cit.*, pag. 70.

(129) MESSINEO A. S. J., *La Nazione*, Roma 1944, pag. 229.

(130) TREMBLAY, *op. cit.*, pag. 73. Ci si potrebbe domandare: il sacrificio della vita per la patria, in caso di necessità, è un dovere richiesto formalmente dalla virtù di pietà? Abbiamo cercato in diversi autori una risposta a questo quesito, ma inutilmente. La ragione, secondo noi, si deve cercare nel fatto che, oggi, gli scrittori di sociologia, sebbene distinguano generalmente, nei concetti, la patria dallo Stato, pensano che nella pratica coincidano sempre o quasi sempre. Per conseguenza parlando dei doveri di pietà verso la patria non li distinguono bene dai doveri di giustizia verso lo Stato. In tal modo pongono come dovere verso la Patria l'immolarsi per lei nei casi di necessità, senza dirci se ciò sia richiesto formalmente dalla virtù di pietà verso di essa o dalla virtù di giustizia verso lo Stato. Cfr. per esempio A. MICHEL, *op. cit.* pag. 263 in nota. A noi pare che il sacrificio della propria vita in difesa della patria non sia formalmente un dovere della pietà, ma della giustizia legale. Così l'emigrato, sebbene mantenga dei doveri di pietà verso la sua patria d'origine, non ha certamente l'obbligo di immolarsi per difenderla in caso di necessità, sia che essa coincida con lo Stato rispettivo, sia che sia incorporata totalmente o parzialmente in un grande Stato. In questo caso la sua immolazione sarebbe un atto di carità intensa più che di pietà.

specifica tutti gli atteggiamenti interiori e tutte le azioni esteriori che, secondo virtù, sono di obbligo verso la patria. S. Tommaso afferma in più passi che una virtù superiore può contenere eminentemente delle virtù inferiori; ad esempio, quando scrive: « si dà alla religione il nome di pietà, in un senso eminente; e ciò non impedisce che la pietà propriamente detta si distingua dalla religione; così, nello stesso senso, la pietà può esser detta riverenza (rispetto = « observantia ») in un modo eminente, senza che per questo la riverenza propriamente detta si confonda con essa » (131). Concludiamo perciò che la virtù del patriottismo, sebbene sembri dividersi negli atti o doveri che comanda, non cessa per questo di essere un'unica virtù, in forza dell'unico oggetto formale che la muove a rendere il culto dovuto alla patria.

Resta da dire brevemente dei doveri « per accidens » ossia dei doveri che chiameremo « occasionali » o « eventuali » dettati dalla pietà verso la patria. S. Tommaso, come si è visto, allude a questi doveri con la frase: « è dovuta " per accidens " al padre qualcosa, quando questa è giusto egli riceva nel caso in cui venga a trovarsi in certe circostanze avverse della vita » (132). Gli esempi che lo stesso S. Dottore porta, per illustrare più concretamente tali doveri verso i genitori, proporzionalmente valgono ad illustrare gli stessi doveri verso la patria, concretandosi quest'ultima anche nelle persone dei nostri compatrioti. Come la pietà filiale prescrive di visitare e curare i genitori ed i parenti malati, soccorrerli nella miseria, aiutarli e assisterli in ogni difficoltà di ordine materiale e morale (133); così la pietà patriottica ci detta di recare aiuto, sollievo e assistenza, secondo le nostre possibilità, ai compatrioti colpiti dalla sventura. Ognuno vede che tali doveri d'emergenza non hanno nè minor forza nè minor importanza di quelli permanenti; anzi il loro carattere eccezionale aggiunge

---

131) « ... religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur; et tamen pietas proprie dicta a religione distinguitur; ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia; et tamen observantia proprie dicta a pietate distinguitur » *Summa Theol.* II II, q. 102, a. 1, ad 1um. Cfr. anche *ibid.* a. 1, corp.; q. 104, a. 3, ad 1um.; q. 106, a. 1, corp. e ad 1um.

(132) « Per accidens aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit » *S. Theol.* II II, q. 101, a. 2. A meglio comprendere in che consistono questi doveri « di emergenza » (e — di riflesso — anche i doveri permanenti) verso la patria, giova ricordare che nel nome di « patria », oltre la terra natale di ognuno di noi, s'intendono anche tutti quegli uomini che, come noi, sono nati e cresciuti in essa e che ne sono i componenti vivi e operanti. Per questo appunto San Tommaso, molto significativamente, dice che « nel culto della patria s'intende il culto di tutti i compatrioti » così come « nel culto dei genitori si include il culto di tutti i consanguinei » *S. Theol.* II II, q. 101, a. 1.

(133) *S. Theol.* II II, q. 101, a. 2.

spesso urgenza all'obbligo in proporzione della necessità dei compatrioti di essere assistiti e aiutati. Esempi di questa pietà patriottica operante se ne sono avuti molti durante l'ultima guerra e se ne hanno in occasione di pubbliche calamità: medici che si prestano, senza richiedere alcun compenso, a curare ammalati e feriti; pie persone che spontaneamente e generosamente si recano negli Ospedali, con doni, a visitare e servire i compatrioti degenti; facoltosi emigrati che fanno generose offerte alle popolazioni più impoverite e provate dalla guerra o da qualche altra calamità nel proprio paese d'origine (134). Si vede da ciò l'importanza somma che la virtù del patriottismo ha nelle relazioni della vita di società. Fondata su un debito che è eminentialmente legale-morale, essa pone nelle nostre relazioni coi compatrioti quella bella e suggestiva impronta di fraterna ed amorosa giustizia che rende la vita meno dura anche e specialmente nelle circostanze più difficili.

Ma dobbiamo dire che si esauriscono qui i nostri doveri di pietà verso la patria. Credere che questi siano tutti compresi nel quadro sintetico che abbiamo tracciato, sarebbe avere un'idea diminuita della grande e nobile virtù del patriottismo. Farne una lista completa è, d'altra parte, impossibile. A questo proposito giova tener sempre presente che per mezzo della pietà noi rendiamo alla patria non tutto quello che abbiamo da essa ricevuto, ma solo quanto ci è possibile. Malgrado tutti i nostri sforzi di soddisfare il debito che abbiamo contratto nei suoi riguardi fin dalla nascita e poi con tutti i benefici che hanno contribuito al nostro sviluppo corporale e al nostro perfezionamento spirituale, restiamo sempre debitori. Data la caratteristica struttura del nostro « super-debito » verso la patria, è praticamente irraggiungibile l'equilibrio effettivo tra il ricevuto e il restituito, quale si può e si deve realizzare nel dominio della giustizia comune. Resta sempre un margine da colmare e spetta all'attento accorgimento di ciascuno trovare altri mezzi per soddisfare maggiormente quel debito, pur sapendo di non poterci mai riuscire completamente.

Si è detto sopra che la pietà verso la patria si estende e quasi si manifesta con maggior evidenza nei riguardi dei compatrioti. Nell'esibizione del nostro culto ai compatrioti esiste però una certa

---

(134) Queste opere — è evidente — possono anche essere atti di diverse speciali virtù, come, per es., della misericordia, ma è anche evidente che se si fanno sotto la speciale formalità di soddisfare il debito verso la patria, diventano atti di pietà patriottica.



gradazione. S. Tommaso lo lascia sottilmente intendere quando, dopo aver detto che il culto è principalmente dovuto ai genitori e ai consanguinei e secondariamente ai compatrioti, aggiunge che verso questi ultimi bisogna tener conto di due condizioni: una, per così dire, soggettiva, cioè la facoltà o possibilità di chi deve dare; l'altra, oggettiva, vale a dire il titolo o diritto di equità di coloro ai quali dev'essere dato (135). Ammesso, quindi, che noi siamo soggettivamente nella possibilità di rendere certi servizi dettati dalla pietà, dobbiamo tenere conto oggettivamente della diversa gradazione dei diritti dei nostri compatrioti ad ottenere da noi quei servizi. È certo infatti che non tutti i compatrioti hanno diritto al nostro culto di pietà nella stessa maniera, poichè non tutti nella stessa maniera hanno su noi quell'eccellenza speciale ed esercitano quel benefico influsso nella formazione del nostro essere fisico e morale che sono i titoli che fondano da una parte il diritto e, dall'altra, il debito del culto di pietà. Quanto più grande sarà da parte di alcuni compatrioti l'eccellenza e quanto maggiore sarà l'influsso benefico esercitato su noi, tanto più grande sarà da parte loro il diritto, e, da parte nostra il dovere di esibire loro atti di culto patriottico. Ci sarà così relativamente facile stabilire verso quali di essi noi siamo maggiormente obbligati.

Primo fra tutti sarà il supremo rappresentante della patria, che può coincidere anche col Capo dello Stato che la patria forma o in cui essa è incardinata totalmente o parzialmente (136). Questi, per l'ufficio che occupa, ha una eccellenza particolare ed esercita su noi un influsso benefico molto maggiore degli altri nostri compatrioti; egli avrà dunque diritto più degli altri al nostro culto e noi saremo obbligati a tale omaggio più che non lo siamo verso gli altri compatrioti. Ciò è certamente conforme al pensiero di S. Tommaso, il quale distingue giustamente due virtù regolatrici della nostra condotta nei confronti delle persone costituite in dignità: una è la pietà che si deve avere verso di loro in quanto rappresentanti della patria e quindi in quanto esercitano su noi un benefico influsso; l'altra è il rispetto o la riverenza (« *observantia* ») che si deve avere verso di loro in quanto *personalmente* sono rivestiti di una dignità a propria gloria e utilità (137).

(135) « *Cultus et officium... debetur omnibus sanguine iunctis et patriae benevolis, non tamen aequaliter omnibus, sed paecipue parentibus, aliis autem secundum propriam facultatem et decentiam personarum* » *S. Theol.* II II, q. 101, a. 2, ad 3um.

(136) Cfr. TREMBLAY, *op. cit.*, pag. 91-92.

(137) « ... *personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter: uno*

Dopo il rappresentante della patria hanno diritto maggiormente al nostro culto di pietà tutti coloro che si sono resi in qualche maniera benemeriti della patria; coloro che gli antichi chiamavano « patres patriae ». Questo appellativo onorifico era dato dai Romani a quelli che per il loro eroismo e la loro saggezza in guerra o in pace avevano salvato il popolo da pericoli ed avevano giovato ai compatrioti in modo eminente. Così Cicerone fu chiamato « Pater patriae » dopo la cospirazione di Catilina e Camillo quando, nel 389 a. C., entrò in Roma come vincitore dei Galli. A tali uomini i compatrioti dovevano la salvezza e la conservazione della vita, della prosperità e della libertà; essi perciò erano, in certo senso, principio e causa della conservazione dei loro compatrioti, meritando, in senso analogo, il nome di padre. Come tali non solo si resero benemeriti della patria, ma acquistarono anche uno speciale diritto al culto di pietà da parte dei propri compatrioti.

Non stiamo a dilungarci oltre su questa gradazione dei nostri doveri di culto di pietà verso i compatrioti, perchè basta avere presente i due titoli dell'eccellenza e del benefico influsso esercitato su noi, per comprendere verso quali di essi siamo più obbligati.

Sarebbe il caso ora di passare in rassegna gli altri elementi costitutivi del concetto di patria, quali la lingua, la razza, gli usi, le tradizioni, la cultura ecc., verso i quali, in un modo diverso e secondo una certa gradazione, dobbiamo, senza dubbio, nutrire dei sentimenti speciali di culto. Dato però che questi elementi costitutivi della patria sono gli elementi principali costitutivi della nazione (138), e dato inoltre che S. Tommaso non si sofferma su questo argomento particolare, non vogliamo prolungare oltre la nostra trattazione. È bene tuttavia far notare che per i moderni la virtù di pietà non si ha solo verso la patria ma anche verso la nazione (139). Essi applicano, in tal modo, tutto ciò che San Tommaso dice della pietà verso la patria, alla nazione. Tale applicazione ci pare legittima e conforme al pensiero di S. Tommaso, il quale, certamente, quando considera la patria come prin-

---

modo in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis eis servit in administratione reipublicae; et hoc iam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem quae cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriae. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam: et hoc proprie pertinet ad observantiam, secundum quod a pietate distinguitur ». *Ibid.* q. 102, a. 3.

(138) Cfr. sopra nota 84.

(139) Così, per esempio, il MESSINEO, *op. cit.*, e il TREMBLAY, *op. cit.*

cipio di essere e governo non intende solo riferirsi all'elemento principale della patria, cioè la terra abitata in cui si è nati e cresciuti, ma anche a quel complesso di elementi ideali e spirituali, che esercitano senza dubbio un'azione importante nella formazione del nostro essere individuale. Non si tratta però — si noti bene — di porre una scissione fra i doveri del culto verso la patria, quasi che in un dato tempo si debba rendere un culto alla patria tutta intera, e, in un altro tempo restringerlo ai compatrioti più benemeriti o a uno degli elementi che la costituiscono (140). La realtà per eccellenza alla quale si deve indirizzare integralmente il nostro dovere di culto è la patria totale, in quanto indica quel complesso di elementi materiali e spirituali che hanno esercitato un influsso benefico sulla nostra formazione fisica e morale (141). Esiste però, sempre sotto la stessa formalità, una gradazione, nell'esigenza dei nostri doveri di culto, quando si considerano i diversi elementi che costituiscono la patria. Tale gradazione è proporzionale alla differente azione esercitata da essi su noi come principi formatori. In forza di questi diversi elementi la patria, nella sua integrità, è per noi un vero principio di essere e governo.

Ci piace chiudere facendo rilevare che la Dottrina tomista conserva anche oggi la sua validità, perchè non trascura nessun elemento idoneo alla teorizzazione della nobile virtù che detta di onorare, rispettare e servire la patria.

S. Tommaso giustifica, col suo insegnamento, non solo come fatto di cultura, ma come chiarimento che lo spirito fa a sè stesso, quella gerarchia di valori che esiste fra entità oggettive e reali, come Dio, la famiglia e la patria, e che costituisce il criterio direttivo fondamentale della nostra condotta morale.

Alla luce della dottrina, che abbiamo esposto, anche la politica comune che alcuni Stati affini per cultura, tradizioni, religione, bisogni di vita ecc. tendono a svolgere mediante unioni o federazioni supernazionali, allo scopo di fare fronte a impegni economici e militari comuni, non rischia in alcun modo di svuotare il patriottismo del suo contenuto pratico e teorico: solo ne ripropone il problema in un quadro più ampio. Nelle sue linee essenziali, tuttavia, esso rimane qualitativamente identico a quello pro-

---

(140) TREMBLAY, *op. cit.*, pag. 90.

(141) TREMBLAY, *op. cit.* I. c.



spettato e risolto da S. Tommaso. Le unioni supernazionali a cui oggi si tende non potranno mai distruggere quella realtà oggettiva che già Cicerone, messo di fronte alla grande ed eterogenea Repubblica Romana, aveva chiamato « patria loci » o « patria naturae ». Mai si potrà sopprimere quell'istintivo e devoto attaccamento al proprio suolo nativo che si estrinseca nella virtù della pietà.

D'altra parte la realtà politica contemporanea consiglia e quasi impone agli Stati di far tacere rivalità e contrasti, e di prendere misure tendenti a regolare in modo uniforme certi settori della vita pubblica e certi rapporti internazionali, fra i quali sempre più si stabilisce una reciproca interdipendenza e una salutare solidarietà. Ciò avviene, in definitiva, proprio in obbedienza all'imperativo universalmente sentito di meglio tutelare l'integrità e più efficacemente promuovere il benessere dell'ente-patria.

La dottrina tomista, del resto, dà adito ad una ulteriore evoluzione del concetto di patria, evoluzione che è, però, solo di forma e non di contenuto. Se la patria, infatti, è la terra natale con i suoi abitanti e tutti i beni materiali e spirituali che influiscono sulla nostra personalità, nulla di strano se, per lo sviluppo progressivo dei contatti umani che scavalcano sempre più ogni distanza, si arrivi ad una conseguente omogeneità nella fisionomia materiale e spirituale di territori anticamente divisi e differenziati. Si avrebbe così un'estensione progressiva della patria in quanto principio di essere e di governo e quasi un conferimento di tali prerogative ad una patria più estesa, il cui fondamento filosofico resterebbe identico a quello escogitato da S. Tommaso per legittimare la nozione di patria nella sua struttura essenziale.

Se dunque i congegni politici e amministrativi della società internazionale si affinano e si perfezionano nell'adeguarsi alle molteplici e sempre crescenti esigenze dei tempi, a nuovi e più complessi rapporti individuali e sociali, in virtù dei formidabili mezzi tecnici che aumentano il bisogno della collaborazione e il benessere comune alla luce di nuove forme di convivenza, dobbiamo serenamente e senza timore prepararci ad accogliere tutte quelle determinazioni, già contenute, in potenza, nel concetto tomista e cristiano di patria.

*Bologna.*

LORENZO GHERARDI O. P.

# IL PROBLEMA DELL'UNITA' EUROPEA

Il problema della unificazione dell'Europa non si è presentato mai così vivo come nella prima metà del nostro secolo. Dopo la prima guerra mondiale del 1914-18, che assunse proporzioni inattese, si sentì assai vivo il bisogno di andare alla ricerca di principii che regolassero la vita dei popoli, in modo da evitare i conflitti armati che erano stati determinati sempre dai sistemi di blocco e di alleanze di Stati, dalla diplomazia segreta, dalla corsa agli armamenti e dalla politica di espansione e di supremazia mondiale seguita da alcuni popoli.

Il movimento pacifista, che aveva avuto notevoli risultati in diversi paesi di Europa, si risvegliò più vivo dopo il grande conflitto che aveva visto il crollo dell'Impero degli Asburgo e degli Hoenzollers al centro di Europa e dei Romanoff nella Russia, ove erano poste le basi dell'ordine nuovo che doveva trasformarsi, in breve tempo, in regime di perfetta antitesi con la civiltà occidentale.

Si andò, così, affannosamente, alla ricerca di una pace durevole ed organizzata; una pace cioè che non fosse soltanto la vaga aspirazione dei popoli, ma trovasse il suo fondamento in una organizzazione giuridica.

A queste diffuse aspirazioni, alimentate da agitatori politici e da studiosi, dette consistenza un fatto di importanza storica, destinato, nei suoi sviluppi, a mutare il corso degli avvenimenti in Europa: l'intervento degli Stati Uniti nella guerra mondiale.

L'isolamento degli Stati Uniti di America, così tenacemente auspicato da Monroe, si spezzò come un incanto quando, nella incertezza dell'esito del conflitto in Europa, sembrava che la Germania stesse per raggiungere l'ambizioso sogno di predominio nel nostro Continente.

La partecipazione dell'America alla guerra non solo determinò la vittoria della Francia, dell'Italia e dell'Inghilterra, ma rese preminente l'influenza del Presidente degli Stati Uniti Wilson

nelle laboriose trattative che condussero ai trattati di pace. Sono noti i quattordici punti da lui fissati in un messaggio al Congresso Americano dell'8 gennaio 1918, che furono come la guida ideale per la conclusione della pace.

Sarebbe interessante ricordare tutte le fasi del travagliato periodo di quel dopo-guerra e delle vicende che condussero alla pace. Ma a noi preme, in particolar modo, rilevare come, cedendo alle pressioni sempre più vive dei popoli, che aspiravano ad una pace duratura, fu decisiva, in modo assoluto, l'azione del Presidente Wilson, che, con l'intervento degli Stati Uniti, aveva determinato le sorti del conflitto. Egli infatti volle partecipare personalmente alla Conferenza per la pace, dopo aver preparato un progetto per la creazione della Società delle Nazioni.

Quando questo documento fu conosciuto, produsse una profonda commozione fra i delegati delle Potenze alla Conferenza della Pace, e, malgrado vari tentativi fatti in senso diverso, fu stabilito che detto progetto avrebbe dovuto costituire la base di discussione per creare un organo di cooperazione internazionale che assicurasse l'adempimento degli obblighi internazionali assunti dalle Potenze e desse delle concrete garanzie contro la guerra.

Nacque così la Società delle Nazioni che suscitò tante speranze nei popoli.

È importante conoscere le varie fasi attraverso le quali si giunse alla formulazione del Patto, ai vari progetti ed alla definitiva redazione del Patto della Società delle Nazioni, che fu approvato dalla Conferenza della pace il 28 aprile 1919.

Ma qui preme, in particolar modo, porre nel necessario rilievo il tentativo fatto di creare fra gli Stati di Europa una stabile cooperazione, interpretandosi così la viva aspirazione dei popoli, stanchi di assistere a frequenti conflitti che ponevano a dura prova la loro stessa esistenza.

Le guerre, è ben noto, sono momenti di dure prove che determinano conseguenze che incidono sulla storia dei popoli.

Se si riflette che in questa prima metà del nostro secolo due guerre mondiali hanno sconvolto la vita dei Paesi di Europa, di Africa e, in certo senso, di America, determinando situazioni inattese e creando fermenti di nuova vita, dobbiamo domandarci, sotto il profilo dei rapporti internazionali, quali conseguenze le guerre stesse hanno portato e quali nuovi orientamenti si sono determinati in Europa sul terreno politico, economico e giuridico.



Se la prima guerra mondiale portò alla creazione della Società delle Nazioni, il più deciso tentativo fatto di creare una organizzazione internazionale che avesse per scopo di evitare la guerra e di creare una vita fra i popoli basata sul diritto; se la Lega delle Nazioni, nella sua breve vita, non potè assolvere il suo compito, nè raggiungere i fini che si era proposti; se i tempi non erano ancora maturi per una organizzazione internazionale che creasse istituti idonei allo scopo di dare nuove forme di vita fra i popoli; se gli sforzi fatti non ebbero quei risultati che si speravano, deludendo profondamente tante legittime speranze; se il tentativo della Lega delle Nazioni fu sterile di pratiche conseguenze, esso però non fu, sotto il profilo storico, elemento del tutto trascurabile.

La verità è che i mezzi si dimostrarono inadeguati allo scopo; i tempi non erano maturi, la coscienza dei popoli non aveva preso consapevole consistenza; gli uomini non avevano ancora inteso, in tutta la loro gravità, il grave problema che si andava determinando nella loro storia.

La Lega delle Nazioni non solo non evitò la guerra, ma creò le cause per un più immane conflitto che, dopo appena un quarto di secolo, ha sconvolto tragicamente l'Europa e il mondo.

Ma le leggi fatali della storia non possono subire arresti e, sotto l'impulso di nuove esigenze, nate dalla guerra stessa, il problema della sicurezza collettiva si è ripresentato più imperioso e più vivo, forse come non mai, alla coscienza dei popoli.

La seconda, sanguinosa guerra mondiale ha accelerato i tempi. Una nuova organizzazione internazionale si va formando in questo tormentoso periodo, nel quale si stanno ponendo le basi di una nuova convivenza tra tutti i popoli. Noi stiamo assistendo allo sforzo gigantesco di porre nuove basi alle relazioni internazionali. Per noi europei si sta compiendo il generoso tentativo di dare unità al Continente, di infrangere le barriere che ci separano, di dare agli europei il senso della loro unità storica, della loro comune origine, dei loro comuni bisogni, dei loro comuni interessi, dei loro comuni ideali. Noi siamo attori e spettatori del periodo storico più travagliato della nuova Europa che si trova di fronte al grande dilemma, che la impegna dinanzi alla storia, di essere unita o di perire.

Questo è il dramma vivo dei nostri tempi. Forse mai come oggi il problema della unità euronea rappresenta non solo la più

viva aspirazione dei popoli che abitano il nostro vecchio Continente, ma la necessità imperiosa ed urgente che si ha di predisporre le basi necessarie per frantumare le rivalità nazionali e dare agli europei la coscienza della loro unità e della loro storia gloriosa.

Cadono così vecchie forme di convivenza internazionale. Alle esaltazioni del nazionalismo che ha caratterizzata particolarmente la vita della seconda metà del secolo scorso, si stanno sostituendo nuove forme di vita collettiva, in netta antitesi con le prime, che preparano l'avvento di una nuova civiltà.

Di fronte alle esasperate forme di un nazionalismo irragionevole, ecco la forza che tende a distruggere le formule giuridiche che hanno regolata la vita dei popoli nel passato. Tali esigenze sono state profondamente avvertite da tutti i popoli moderni, i quali hanno sentito la necessità di stabilire, nelle loro nuove Costituzioni, la norma che ripudia la guerra.

Anche la Costituzione della nostra Repubblica, all'art. 11 stabilisce che « L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali; consente, in condizione di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni; promuove e favorisce le organizzazioni internazionali rivolte a tale scopo ».

Ancora una volta l'Italia è al suo posto di cosciente responsabilità ed all'avanguardia della nuova struttura di vita internazionale. Il problema, posto in termini chiari, è tutto qui: *limitazione di sovranità necessaria ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni*. È qui la base rivoluzionaria della nuova storia internazionale, è qui il fulcro di tutta una nuova situazione perchè, è fin troppo evidente, che l'unità dell'Europa non si farà se gli Stati europei non sono disposti a limitare la propria incondizionata sovranità per ridurla in limiti tali che favoriscano a creare le condizioni di una organizzazione internazionale che assicuri la vita, la pace e la giustizia tra le Nazioni.

Ecco perchè, strettamente connesso con la organizzazione dell'unità di Europa vi è il ripudio alla guerra « come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali ».

Sono queste le basi di un mondo nuovo che si va faticosa-

mente creando e di cui dobbiamo augurarci l'avvento, se ci rendono pensosi le sorti della nostra civiltà occidentale che è la civiltà cristiana, luce perenne di progresso e di pace fra i popoli.

Non è più il concetto di una organizzazione unitaria della umanità così come la vagheggiarono Dante e Campanella, non è più il tentativo storico di monarchie universali, quali l'Impero di Alessandro Magno, quello romano e l'Impero romano-germanico; sono organizzazioni con aspetti diversi dall'organizzazione internazionale che si va creando oggi; non sono più tendenze ed aspirazioni di pensatori isolati; non è più un movimento a sfondo religioso o economico; non è più l'idea di una Internazionale politica. È invece il tentativo sorto dalla coscienza dei popoli per unire i popoli stessi, nello sforzo richiesto per la propria salvezza, per l'avvenire di una unità europea che deve essere barriera alle nuove forme di vita politica e sociale, che sono in contrasto con le sue tradizioni e con la sua storia millenaria.

Ciò premesso esaminiamo come si presenta oggi, sul terreno concreto, il problema della unità europea.

Per intenderlo nella sua realtà, e per spiegarci i motivi profondi delle difficoltà che si incontrano nel concreto terreno della realizzazione, bisogna esaminare attentamente la situazione, quale si presenta in Europa, per rendersi esatto conto dei contrasti che ostacolano la creazione degli Stati Uniti di Europa.

Non è oggi il caso di soffermarsi sulla formula giuridica perseguita dai vari Movimenti che agitano la pubblica opinione sul problema della unità europea.

Oggi è impossibile prevedere se vi sarà la Federazione europea, la Lega dei popoli di Europa, la Unione Europea, gli Stati Uniti di Europa. A nostro modo di vedere, le formule oggi contano poco, anche perchè sono lontane le realizzazioni sperate; quello che importa, invece, in modo deciso, è di esaminare, con senso storico, le ragioni che ritardano il cammino teso alla formazione di quella unità europea, che prima di esternarsi in formule giuridiche, è particolarmente coscienza della necessità della unità stessa dell'Europa.

Procediamo, adunque, all'esame del problema, tenendo conto delle reali situazioni dei popoli del Continente, e precisamente dell'atteggiamento inglese, da una parte, e della posizione della Francia e della Germania, dall'altra.



Il problema — ampiamente trattato al Congresso dell'Unione Parlamentare Europea, tenutosi a Costanza nel settembre del 1950 — è visto in modo diverso da Londra, da Parigi e da Bonn.

L'Inghilterra, si è rilevato, trovasi in condizioni singolari che spiegano tutto il suo atteggiamento nei confronti del problema dell'unità europea. Separata dall'Europa per mezzo della Manica, l'Inghilterra fa parte di tre grandi gruppi di Stati: il Commonwealth, la solidarietà anglo-sannone e l'Europa; essa è legata dalla sua storia al Commonwealth, dalla sua lingua all'America e dalla sua geografia all'Europa.

All'infuori di ogni ideologia di parte che possano professare gli uomini di governo inglesi, la politica britannica è stata sempre basata sull'equilibrio di queste tre relazioni, motivo per cui essa rifiuta di sacrificare l'una a profitto dell'altra. L'Inghilterra è decisa a rimanere britannica, anglo-sassone ed europea e, tutte le volte che si è trovata nella necessità di fare una scelta, essa non si è mai decisa a farla. Questa singolare posizione dell'Inghilterra spiega la politica che essa segue e che è la conseguenza logica della sua particolare situazione. Non che l'Inghilterra non senta la urgenza e la necessità del movimento europeo, ma si preoccupa che una Europa unita possa turbare l'attuale sua situazione con le Indie e gli Stati Uniti. L'Inghilterra trovasi in una situazione di equilibrio alla quale non vuole rinunciare, così come non vuole rinunciare alla sua sovranità integrale; rifiuta la idea di un Parlamento europeo, così come di un Parlamento del Commonwealth o di un Parlamento anglo-americano.

L'Inghilterra insomma desidera mantenere la sua sovranità, mantenendo i rapporti con i Dominii, con l'America e con l'Europa. Si spiega tale suo atteggiamento anche col fatto che l'Inghilterra può parlare la propria lingua attraverso l'Oceano e non attraverso la Manica. Per una Nazione, come quella inglese, che ha tenuto per secoli il dominio dei mari, l'Oceano non è un abisso che separa ma una grande strada che unisce i Continenti.

Per tali molteplici ragioni, non sembra possibile che l'Inghilterra possa fare parte di una Europa unita; e tale è la convinzione di gran parte del popolo inglese.

Se esaminiamo la politica estera dell'Inghilterra, è facile intendere che essa ha sempre una identità di metodi e di scopi, qualunque sia il Governo al potere.

Bevin, Ministro degli Esteri di Atlèe, laburista, ha fatta la stessa politica estera di Eden e di Churchill conservatori.

Se questa è la verità, si può concludere che non si può attendere da un mutamento di governo il mutamento della politica estera dell'Inghilterra.

Coloro i quali accusano gli inglesi di non essere coerenti perchè, pur dichiarandosi fautori dell'unità europea, si mostrano poi, in realtà, sempre ostili a porre concrete basi per la sua realizzazione, non tengono conto di questa speciale situazione dell'Inghilterra.

Di tale atteggiamento inglese si è avuto conferma in ogni circostanza, durante questi ultimi anni, anche al Consiglio di Europa ove, mentre da una parte si sono manifestate decise volontà di giungere alla unità del Continente da parte di alcuni Stati, dalla altra l'Inghilterra ha sempre resistito a tradurre in formule concrete il problema.

Qual'è l'atteggiamento degli altri Stati di Europa di fronte all'Inghilterra ?

Esaminiamo la posizione della Francia, della Germania, dell'Italia, dei tre Paesi del Benelux (Olanda, Lussemburgo e Belgio) e della Sarre. Questo gruppo di Stati comprende 156 milioni di europei e 60 milioni di africani, su di un territorio di 15 milioni di chilometri quadrati.

Di fronte all'atteggiamento inglese si è pensato a creare una Federazione europea con questi sette Stati, rilevandosi che essa sarebbe superiore, come popolazione e come territorio, agli Stati Uniti di America. A distanza di secoli riapparirebbe nella storia l'Impero di Carlo Magno che aveva riunito Francia, Germania e Italia, gettando le basi della nostra Europa.

La riunione di questi sette Stati formerebbe il nucleo degli Stati Uniti di Europa, così come l'audacia di poche colonie americane ha gettato le basi degli Stati Uniti di America, quando i loro territori riuniti non comprendevano che una minima parte del Continente americano. Questi sette Stati sarebbero il nocciolo di una Federazione più vasta, aperta a tutti gli Stati liberi della Europa che desiderassero parteciparvi. Sarebbero per l'Europa ciò che i tre cantoni originari sono stati per la Svizzera.

Quali sarebbero i rapporti tra gli Stati Uniti di Europa così formati e l'Inghilterra ?

Non si è esitato a paragonarli alle relazioni che vi sono tra

gli Stati Uniti e il Canada, il quale non ha mai voluto associarsi agli Stati Uniti di America. Eppure le relazioni politiche, economiche e militari fra questi due Stati sono divenute talmente intime che una guerra fra di loro è inconcepibile. L'unità dell'America del Nord è divenuta un fatto capitale della politica mondiale, senza che il Canada faccia parte degli Stati Uniti di America.

Se si fosse deciso di attendere — si affermò a Costanza — l'adesione del Canada per creare gli Stati Uniti di America, questi non si sarebbero mai formati. Gli americani preferiscono una Federazione mutilata, piuttosto che restare disorganizzati; e la storia ha dato loro ragione.

Se questa è la verità, si pone in termini precisi il problema se rinunciare agli Stati Uniti di Europa o fare questi senza l'Inghilterra. In altri termini se si deve pensare alla creazione degli Stati Uniti di Europa con i soli Stati del Continente o rinunciare ad una Europa federata.

Coloro i quali sono perplessi per la creazione degli Stati Uniti di Europa così formati, giustificano il loro punto di vista affermando che una Federazione continentale sarebbe, presto o tardi, dominata dalla Germania, la quale, dopo la sua riunione indispensabile, avrebbe una popolazione di 70 milioni di fronte a 48 milioni di italiani e 42 milioni di francesi. La Francia, in particolare modo, battuta due volte in un quarto di secolo, dalla Germania, manifesta serie preoccupazioni in proposito.

Tale argomento sarebbe, di certo, decisivo se si trattasse di una unione di Stati nazionali, perchè, soltanto allora, sarebbe probabile che la nazione più forte prendesse il sopravvento sopra i suoi associati più deboli. Invece, con la formazione degli Stati Uniti di Europa, si eliminerebbero, nel suo seno, tutte le rivalità nazionali. Avviene così in Svizzera, dove esiste una forte maggioranza di lingua tedesca (72%) che è praticamente inesistente, perchè non si manifesta mai sul terreno politico, economico, sociale. Nel Parlamento degli Stati Uniti di Europa le lotte dei partiti non avrebbero carattere nazionale; non vi sarebbe un partito tedesco, francese o italiano, ma un solo partito europeo, di ispirazione cristiana, un partito socialista, un partito comunista, un partito liberale, e, nel detto Parlamento Europeo, non si voterebbe giammai in blocco, secondo il principio di nazionalità, ma secondo il principio dei diversi gruppi ideologici di cui si farebbe parte. E, quello che più conta, da tale Parlamento deriverebbe un



governo supernazionale, appoggiato su di una armata europea ed una economia integrale. Tale sistema scarterebbe completamente e definitivamente ogni pericolo di una egemonia nazionale.

Sembra adunque che altra via non vi sia per la creazione degli Stati Uniti di Europa se non quella di limitarla alla Europa continentale. Ma anche tale soluzione pone sul tappeto molti nuovi e gravi problemi. Può parlarsi davvero di unità europea senza l'Inghilterra, senza gli Stati scandinavi, senza la Russia e gli Stati satelliti ?

Non sarebbero gli Stati Uniti di Europa, così realizzati, la prova palese delle difficoltà gravissime che ostacolano la vera unità del vecchio Continente ?

Avremmo, sul terreno della realtà, l'Europa divisa in tre grandi complessi e cioè :

- 1) Paesi europei federati o uniti: Germania, Francia, Italia, Benelux e Sarre.
- 2) Russia, Ungheria, Rumania, Cecoslovacchia, parte dell'Austria, parte della Germania, Albania, Bulgaria, Lituania, Lettonia, Estonia, Polonia.
- 3) Inghilterra e Stati Scandinavi.

Oltre a questi tre complessi sarebbero al di fuori dell'unità continentale europea la Spagna e il Portogallo.

Non sarebbero un pò disorientati i popoli di fronte ad una unione europea così gravemente mutilata ?

Quali sarebbero ed in che modo potrebbero stabilirsi i rapporti tra gli Stati che, unendosi, hanno rinunciato ad una parte della loro sovranità nazionale, e gli Stati che, liberi da ogni vincolo, tale sovranità conservano integralmente ?

Sono questi problemi di gravità non comune, che affaticano le menti degli studiosi e degli uomini politici, e che creano difficoltà non facilmente superabili.

Le esigenze dei popoli, nell'attuale momento, possono dare la spinta fatale alla risoluzione del grave problema, malgrado le difficoltà sempre più gravi che si frappongono.

Una viva speranza si era accesa quando, sotto l'impulso della pubblica opinione, i Parlamenti Europei, compresa l'Inghilterra, elessero i propri rappresentanti al Consiglio di Europa. Sembrava che i tempi si fossero accelerati in modo impensato e che le più

gravi difficoltà fossero per superarsi. Purtroppo, Strasburgo ha deluso gravemente, gettando un grande scetticismo fra i popoli. Fino a quando i rapporti fra il Comitato dei Ministri e l'Assemblea Consultiva rimarranno nello stato attuale, non sarà possibile fare un passo avanti nell'interesse dell'Europa. Ciò non significa che Strasburgo non abbia dato nulla alla causa europea. È un fatto importante che tutti i popoli del vecchio Continente, per la prima volta nella loro storia, abbiano eletto propri rappresentanti in un Consesso europeo per avviare a soluzione il problema della unità. Malgrado le delusioni, Strasburgo deve sussistere e trasformarsi per dare luogo poi, in un tempo più o meno prossimo, alla Assemblea Costituente Europea. Ed allora sarà questo un fatto compiuto, quando i parlamentari dei paesi interessati, consci e pensosi della importanza del problema, costituiranno una imponente forza propulsiva per agire sulla pubblica opinione e spronare i Governi. I Parlamentari possono parlare più chiaramente che non i rappresentanti ufficiali di Strasburgo, possono gettare a tempo un grido di allarme, permettersi le critiche più severe, additare i problemi più urgenti. Anche nei Congressi dell'Unione Parlamentare si è parlato molto liberamente di tutto e si è fatta una critica opportuna della politica seguita a Strasburgo. Il problema della necessità di una Europa unita deve diventare coscienza di popoli e fede comune degli uomini liberi, perchè possa realizzarsi entro il più breve tempo.

Se Strasburgo ha deluso, vi sono segni certi che il problema dell'unità europea ormai non subirà soste. Un tentativo audace di uscire dalle secche di Strasburgo e che ha ridestato molte speranze, è stato quello fatto dal Ministro degli Esteri di Francia Schuman. Questa nuova iniziativa francese può essere forse il vero punto di partenza degli Stati Uniti di Europa. Strasburgo ha fortemente deluso, il piano Schuman ha riaperto i cuori alla speranza.

Quale ne è il motivo ?

Abbiamo detto, ed è intuitivo, che è impossibile pensare agli Stati Uniti di Europa senza che gli Stati stessi rinunzino a parte della loro sovranità nazionale. Il piano Schuman affronta questo decisivo problema per un consorzio europeo dell'acciaio e del carbone e prevede un sistema federale, con un esecutivo super-nazionale, sotto il controllo di un Parlamento e di una Corte Suprema.

L'essenziale è che i sei Paesi che vi partecipano (Belgio, Francia, Germania occidentale, Italia, Lussemburgo e Paesi Bassi) ab-

biano accettato il principio del trasferimento di parti della loro sovranità nazionale, creando il superstato dell'acciaio e del carbone. Questo piano, infatti, prevede un sistema federale con un Esecutivo supernazionale, sotto il controllo di un Parlamento e di una Corte Suprema e con il trasferimento di parte della sovranità nazionale dei Soci aderenti ad una Alta Autorità supernazionale prevista dal Piano stesso.

Se vi sarà l'approvazione dei Parlamenti dei Paesi firmatari, la via si aprirà ad una Federazione dei Paesi partecipanti.

E poichè non è concepibile che il principio federale resti limitato ai problemi del carbone e dell'acciaio, problemi che hanno come conseguenza le questioni dei salari, del tenore di vita, investono i problemi agricoli e monetari ed infine una serie di questioni politiche, sociali e militari, il piano Schuman potrà segnare davvero l'avvento degli Stati Uniti dell'Europa continentale, nocciolo degli Stati Uniti di Europa.

Se il piano Schuman entrerà in funzione, così com'è stato concepito, noi avremo trovato la via per realizzare, in un avvenire prossimo, il nostro grande sogno: gli Stati Uniti di Europa.

Un altro segno è l'esercito europeo. Nel campo militare si è verificato quello che si pensava di attuare, più sollecitamente, nel campo politico; noi non conosciamo ancora in che modo si giungerà alla formazione dell'esercito europeo e quali saranno i rapporti tra gli Stati della Comunità Atlantica che lo hanno accettato, nei confronti della loro sovranità nazionale. Ma non può negarsi che la formazione di un esercito supernazionale concorrerà, sia pure in parte, alla rinunzia di una parte della sovranità degli Stati che concorrono a formarla.

Dobbiamo allora constatare che, sul terreno economico e militare, l'idea di una Europa unita sta facendo dei passi inattesi.

Tutti questi problemi ai quali ho accennato meritano un attento esame perchè siano conosciuti nei particolari le fasi di questa trasformazione del nostro Continente che sta vivendo il periodo più drammatico della sua storia millenaria. È bene conoscere che cosa è e come funziona il Consiglio di Europa e quale importanza ha nei rapporti dell'unità europea. È bene esaminare nel dettaglio il piano Schuman nelle sue origini, nella sua vera essenza, nella sua struttura, nei suoi scopi e nelle sue conseguenze. Occorre avere una chiara visione di quella grande realizzazione che è stata il Patto Atlantico e quali sono i rapporti fra esso e il pro-



blema della unità europea; nè vanno trascurate le posizioni della Europa unita nei confronti dell'Inghilterra e di questa nei confronti della Russia e dell'America. È necessario porre nel dovuto rilievo l'azione svolta dai Parlamenti e dal Movimento Europeo nei vari congressi ed in particolar modo quello che è stato fatto per la creazione di una Assemblea Costituente Europea.

Dopo la seconda guerra mondiale il campo internazionale ha evidentemente subito delle profonde trasformazioni. Vi è oggi la organizzazione delle Nazioni Unite, che è la più grande Internazionale che mai sia esistita. Vi è l'Unesco che ha per scopo di contribuire alla pace e alla sicurezza, promuovendo la collaborazione fra le nazioni, con l'educazione, la scienza e la cultura, col promuovere il rispetto universale della giustizia della legge, dei diritti umani e delle fondamentali libertà degli uomini. Si è creata l'Organizzazione Internazionale del Lavoro, allo scopo di preparare e promuovere una legislazione per gli operai, alla quale si dovrebbero conformare le legislazioni delle singole nazioni, con una ispezione internazionale per sorvegliare l'applicazione di queste legislazioni.

Un nuovo mondo sorge dai bagliori di una guerra che è stata la più sanguinosa di tutti i tempi.

Oggi siamo, e non solo idealmente, uniti ai popoli al di là degli Oceani; la solidarietà degli uomini si va sempre più affermando. La recente guerra di Corea ha dimostrato che il grande popolo americano si porterebbe al soccorso di ogni Stato di Europa vittima di una aggressione. Ogni Stato aggressore sarebbe automaticamente in guerra con gli Stati Uniti di America.

Saranno sufficienti gli sforzi che stanno compiendo le Nazioni di Europa e d'America per salvare la pace ?

È una domanda alla quale è assai difficile dare una risposta. Oggi due mondi e due concezioni, radicalmente opposti, di vita politica, economica, sociale, morale, religiosa, sono in contrasto. Sotto la minaccia che incombe, l'Europa tenta disperatamente di ritrovare se stessa. Il Patto Atlantico è l'avvenimento più decisivo per la difesa di Europa la quale, senza l'unione, rischia di ridivenire quella povera cosa che fu prima dei due miracoli di Atene e di Roma.

L'avvenire è di quei popoli che sanno superare egoismi e pregiudizi. Sarebbe davvero delitto non fare tutto quello che è possibile per salvare l'Europa, dalle gelide terre dell'Artico ai

popoli del Mediterraneo. Creare l'unità di Europa significa salvare il mondo intero perchè il vecchio Continente perirebbe se non si rafforzasse la difesa della libertà dei popoli.

Difendere l'Europa significa, infatti, difendere la libertà. Oggi questo grande sforzo collettivo è una realtà ed occorre che l'Europa si metta in condizioni di garantire una pace onorevole. Bisogna che essa si unisca senza indugio, in modo da essere preparata nel momento cruciale per il suo avvenire. Giungerà in tempo a difendersi ed a salvare i valori inestimabili della sua civiltà?

Tutto lascia prevedere che l'Europa saprà ritrovare la via della salvezza. Pur stremata dalle atrocità e dalle sofferenze di una guerra immane, dà segni delle sue inesauribili risorse. L'Europa dalla guerra troverà i germi della sua nuova vita.

Gli uomini che amano la libertà sono ben consci del pericolo che li sovrasta, e vanno acquistando ogni giorno più la coscienza della necessità della loro difesa.

Solo Iddio sa quello che avverrà, ma noi, uomini del mondo libero, abbiamo la certezza che, nella lotta fra il bene e il male, fra la libertà e la tirannide, la vittoria non può mancare a quelli che sono i valori eterni ed insopprimibili dello spirito.

Il secolo passato, fra tanto scetticismo ed incertezze, vide lo avvento delle nazionalità in Europa. Possa il nostro secolo vedere l'avvento degli Stati Uniti di Europa, sotto i segni fausti del Cristianesimo immortale.

MICHELE CAMPOSARCUNO  
*Deputato al Parlamento*

# N O T E

---

## PER UNA INSERZIONE DIALETTICA

### DELLA METAFISICA CLASSICA NELLA CULTURA MODERNA

Natura e soprannatura non debbono idealmente esser considerati termini opposti e adialettici, ma distinti e sintetici. Chè la natura umana, in quanto mimesi creaturale della Ragione assoluta, è un valore sufficiente e autonomo, sul piano del dover essere (cfr. Tomaso d'Aquino). Benchè profondamente scrollata e manchevole sul piano dell'essere empirico, dell'esistente fenomenologico (caduta originale): e dunque effettivamente indigenziale del Cristianesimo e della Chiesa, per la soluzione integrale del problema dell'uomo, che importa fondamentalmente il problema del male (cfr. Agostino).

La sintesi dialettica dei valori umani (naturali) e divini (rivelati) fu operata fin dall'origine del Cristianesimo con la cultura ellenica, che diede al mondo l'arte e la filosofia. Tantochè se vi è un'originale teologia cristiana (dogmatica) non vi è un'originale filosofia cristiana (razionale), la quale risulterebbe un non senso, come assimilazione di razionale a soprarazionale e dunque risoluzione del primo nel secondo. Sintesi filosofica che rappresenta l'opera della Patristica e soprattutto della Scolastica, con la scoperta d'Aristotele, ove veramente sta il principio della Rinascenza. La rinascenza artistica del secolo XVI rappresenta un'analoga sintesi del Cristianesimo con l'arte classica (Michelangelo), iniziata potentemente da Dante su piano poetico due secoli prima (la concezione della vita rinascimentale è immanentistica, ma l'arte è formale). E rappresenta pure la fine storica dell'imponente sintesi medievale, che aveva creato l'impero cristiano-romano-barbarico, potenziando nel Cristianesimo anche il giure romano, soprattutto come diritto naturale, imperitura costruzione della ragion pratica; e l'inizio di una civiltà nuova, prospettante elementi nuovi alla sintesi umano-cristiana, che si presentano però fenomenologicamente come irriducibili.

Tale crisi storica è motivata anzitutto dall'antitesi tra lo spirito umanistico-immanentistico della civiltà e cultura e pensiero moderno (da Machiavelli a Nietzsche) e lo spirito trascendente-ascetico della concezione cristiana del mondo e della vita. La quale aveva informato di sé il medioevo di Bernardo di Chiaravalle e di Caterina da Siena, del *De contemptu mundi* (di Lotario dei Conti di Segni, poi Innocenzo III) e dell'*Imitazione di Cristo*: inizialmente senza mediazione razionale, ma senza di cui non è risolubile il problema dell'uomo.



E' dovuta pure — tale crisi storica — all'*effettuale* limitazione del pensiero scolastico (volto prevalentemente all'astratto e al trascendente, quasi tutto preso dalla filosofia e dalla teologia) per intendere il mondo dell'esperienza, il quale è il mondo proprio del conoscere e dell'operare umano, nella sua concretezza immediata e nella sua struttura fenomenologica, e dunque per produrre la moderna storia, scienza e relative tecniche. Che costituiscono finalmente la vera conquista e gloria della civiltà moderna, e che pure possono fornire una mediazione pratico-tecnica ed etico-concreta del trascendente e del soprannaturale: anche se teoreticamente indifferenti alla deduzione della filosofia, che è metafisica, limitate come sono al piano fenomenologico (Galileo). La Scolastica postomistica aveva sentito tali imprescindibili esigenze, ma non dedotte razionalmente: per la decadenza della metafisica classica — che sola era in grado di fondarle logicamente, anche se non ne aveva mostrato interesse effettuale — nel nominalismo, empirismo e scetticismo, con cui pure ha inizio il pensiero moderno.

\* \* \*

A giustificare speculativamente gli ideali umanistico-immanentistici moderni, che sembrano potenziati dalla moderna scienza e storia e relative tecniche, sorge, si volge e si afferma la filosofia moderna: la quale come filosofia, ossia come metafisica, si realizza e deve realizzarsi su piano trascendente l'esperienza — almeno gnoseologicamente — e dunque trascendente la moderna scienza e storia e tecnica, per la loro natura empirica e struttura fenomenologica.

Lo spirito del pensiero moderno risulta laico, non solo demolitore del Cristo e della Chiesa ma pure di Dio e dell'anima; e rappresenta un grande svolgimento dialettico d'idee — la psicologia dei filosofi è fuori della filosofia — da Bruno, il maggior pensatore rinascimentale, a Heidegger, il maggior pensatore contemporaneo. I grandi pensatori moderni non saranno più Agostino vescovo o Tomaso frate, Anselmo arcivescovo o Bonaventura cardinale di S. R. C., e due di essi professori alla Sorbona, la prima università del mondo medievale; sabbene Spinoza panteista e Hume scettico, Kant fondatore ed Hegel architetto dell'idealismo, fino a Schopenhauer e a Heidegger, con cui il pensiero moderno si risolve logicamente nel pessimismo, nell'irrazionalismo e nel nullismo. « *Ens qua ens ex nihilo fit* » dichiara Heidegger, il grande barbaro, celebratore dell'angoscia esistenziale.

La filosofia moderna è sorta per giustificare la prassi moderna umanistica e immanentistica. Una volta costituitasi speculativamente come umanesimo immanentistico, da essa poi è finita a dipendere — consapevolmente o inconsapevolmente — tutta la concezione del mondo e della vita, e la prassi dell'uomo moderno: secondo la struttura logica della filosofia (della metafisica), che è di giudicare ed instaurare — non di risolvere e dissolvere — ogni valore umano, senza poter essere giudicata ed instaurata da nulla. Possiamo prescindere dalla religione (il Cristianesimo), che nel pensiero immanentistico moderno risulta impossibile per l'immanen-

tismo appunto — pur determinandosene una maggior interiorità — per ricordare le altre principali attività dello spirito umano. L'arte moderna, di cui appare espressione caratteristica l'estetismo — da Chateaubriand e Baudelaire, a Gide e D'Annunzio — ove la stessa vita diviene arte, mediazione estetica dell'edonismo volgare, che Ugo Spirito finemente celebra e acutamente demolisce nella *Vita come arte*. Perchè l'arte non risolve il problema della vita, anche se la vita debba essere nobilitata esteticamente — classicamente o romanticamente — contro la volgarità del pratico, dell'economico, del tecnico. La scienza, esaltata ingenuamente dal positivismo come filosofia (immanentistico-naturalistica) e ridotta essenzialmente dal neopositivismo a convenzione logica, e dunque a prassi e tecnica immanentistica, che è il suo vero valore. La storia, dialettizzata dall'idealismo hegeliano in filosofia, per la realizzazione dell'assoluta immanenza, ove il dover essere, il valore, resta risolto nell'essere empirico e dunque annullato; e depotenziata dall'esistenzialismo a mero dato, perchè certamente l'uomo non attinge la logica del concreto. La morale, celebrata da Kant come assolutamente autonoma, legge dell'*homo noumenon* all'*homo phenomenon*, fino alla dialettizzazione dei due nell'atto concreto dell'immanentismo idealistico. Laddove essa dev'essere autonoma, come deducibile dalla natura umana, la quale però non può essere autonoma, in quanto posta, data in tutto il suo essere e il suo operare. Ma la legge morale, umana, razionale, riappare eteronoma anche nei confronti della natura umana nella sua concretezza, storicamente decaduta, onde l'etica si risolve in ascetica. La politica, umanistico-immanentistica moderna, che tende miticamente all'avvento di un eden mondano in un futuro remoto: anche se sia profondamente umana, morale e cristiana, la sua esigenza di giustizia sociale, particolarmente nei confronti della tirannide capitalistico-borghese, espressione economica antitetica alla espressione democratico-reale, nella cornice della stessa concezione immanentistica moderna. La tecnica, la quale dovrebbe costituire il grande mezzo alla realizzazione di questo eden mondano, come restauro e potenziamento della natura, ma che non risolve se non problemi materiali, condizione necessaria e non sufficienti per la soluzione del problema della vita, il quale spetta al pensiero e dunque allo spirito.

\* \* \*

La crisi cui è pervenuto logicamente il pensiero e la civiltà moderna non è certamente risolubile per le vie postulatorie, esigenziali e fideistiche di quello spiritualismo moderno, che finisce pertanto fuori della filosofia: la quale per definizione si pone come pensiero e ragione e conoscenza assoluta, a ben distinguersi da un interesse borghese o da una commozione viscerale, come direbbe Carlo Mazzantini. E dunque risolubile criticamente dalla metafisica classica, che è razionale e necessaria e mediatrice di quel Cristianesimo, solo attraverso il quale ha soluzione piena il problema della vita, che è problema del male.

Ma per tale rinascenza non bastano esortazioni generiche e velleità astratte, sibbene necessita tutta una serie di condizioni teoretiche e pratiche, culturali e civili — una specie dell'*ottuplice sentiero* buddhico compendiato nella *quarta verità* — che si può schematizzare come segue.

1) Promuovere e valorizzare la cultura cattolica, l'alta cultura e dunque la filosofia, la metafisica, che è il sapere assoluto e che costituisce il presupposto anche della religione. Contro i livellamenti democratici, in nome della essenziale aristocrazia dei valori essenziali (si ricordi la distinzione culturale dei grandi Padri alessandrini in *gnostici* ortodossi e *semplici* fedeli), sceverando criticamente la filosofia nella sua formosità dal buon senso, senso comune, che è sapere volgare, « l'innocenza dell'uomo di buon senso è povertà, innocenza da selvaggio » (1). Contro quel pragmatismo moderno, che tende attossicare anche il Cattolicesimo, onde la cultura in genere e la filosofia in specie è considerata vana e dannosa, da posporsi comunque alla prassi, o almeno convertibile a volontà o comando con ogni altra attività umana (possibile nella mediocrità, ma promotrice di mediocrità).

2) Promuovere la rinascita della metafisica classica, secondo i solenni insegnamenti pontifici da Leone XIII a Pio XII, ma essenzializzata e storizzata, come direbbe Gustavo Bontadini. Ossia non più greca e medievale, ma eterna e contemporanea; e proposta quindi come soluzione (anche) della problematica moderna. Onde la necessità di una profonda conoscenza del pensiero immanentistico moderno, in mezzo al quale viviamo — e non a quello greco o medievale — che dovrebbe essere criticamente trasceso e inverato. Pensiero moderno a volte sconosciuto anche nel circolo della cultura superiore filosofica ecclesiastica — pur così esperta del pensiero classico, cui spetta il merito della sua conservazione —, mentre Tomaso d'Aquino ben conosceva i filosofi del suo tempo, pagani, arabi, ed ebrei, cuiolgeva le sue obiezioni.

3) Consapevolezza critica dell'essenziale differenza tra *filosofia* (metafisica) il cui oggetto è il dover essere (trascendente) ed è risoltrice del problema della vita; e *scienza* (fenomenologia) il cui oggetto è l'essere empirico ed è risoltrice di problemi empirici, anzi tecnici. E pure della differenza tra filosofia — che è discorso razionale — ed *arte* — che è intuizione adialettica; ma anche consapevolezza della (imprescindibile) funzione espressiva dell'arte, che è concretazione sensibile, intuitiva dell'astratto, in opposizione alla filosofia, che è invece nudamente astratta e discorsiva. P. es. la frequente inefficacia espressiva, nel clima culturale moderno, degli odierni manuali di filosofia scolastica, in latino e *in formis*; o anche di opere italiane sullo stesso argomento, in uno stile « incapace di sostenere alcun pensiero non previsto, alcuna tesi ardita » (come dichiarava il Duca des Esseintes in *A rebours*, e ci parlava della Francia, e Huysmans era un artista) (2); in relazione alla forza d'espressione di un pensiero profondamente logico e classico, come p. es. presso Mari-

(1) B. CROCE, *Breviario di estetica*, Laterza, Bari, 1928 (4. ediz.), p. 13.

(2) J. K. HUYSMANS, *A. rebours*, Charpentier, Parigi, 1899, pp. 196-7.



tain e Gilson, Mazzantini e Bontadini. E infine della differenza tra filosofia e *storia*, analoga a quella tra filosofia e scienza, salvo che la seconda ci dà una fenomenologia del concreto. Fenomenologia del concreto che è elemento imprescindibile per la direzione e valutazione autentica dell'atto morale, il quale è concreto: concreto — originale e irripetibile — in relazione ad ogni individuo, anzi ai singoli momenti di ogni individuo. Colui al quale non interessa la storia — per mentalità astrattistica — non intende l'umanità, che è la *concretazione* spazio-temporale di un'essenza, non può avere umanità, perchè gliene manca l'oggetto reale; non può neppure essere integralmente cristiano, perchè il Cristianesimo non è una dottrina filosofica — anche se la presupponga —, nè soltanto una Rivelazione, ma anche una teologia della storia. Come colui al quale non interessa l'arte, sintesi di sensibile e intelligibile, lascia l'intelligibile nella sua astrattezza e inefficacia concreta, ed abbandona il sensibile alla sua immediatezza e animalità: sarà facilmente trascurato, goffo, volgare, indelicato, insensibile, incolto, onde la reazione dell'estetismo.

4) Esclusione del sopranaturalismo immediato, falso razionalmente e teologicamente, ed esiziale praticamente, moralmente: in filosofia (fideismo), arte (pragmatismo religioso), storia (coincidenza della Città di Dio con la Chiesa concreta), morale (carità senza giustizia), politica (teocrazia), economia (soluzione mistica dell'ingiustizia sociale). Il Cristianesimo non essendo un intelligibile immediato, deve esser mediato filosoficamente, e ne risulta la sua verità al tribunale ultimo della ragione (naturalmente mediato e non *risolto* — p. es. a modo hegeliano — nella ragione umana, infimo grado della ragione e infinitamente trascesa dalla Ragione assoluta, cui il Mistero è intelligibile). Ma deve essere mediato anche storicamente, perchè l'essere empirico della Chiesa — corpo mistico di Cristo — non equivale al suo dover essere. Claudel — pur non intendendo Pascal — nota finemente in una sua lettera a Gide (Francoforte, 9 gennaio 1912) che come il corpo umano di Cristo fu bruttato di sozzure e di sangue, così è del suo corpo mistico, nella sua seconda vita terrena (3). Qui — come per il problema del male in genere — necessita un'integrazione fenomenologica, non metafisica, di Tomaso, astratto e impassibile come un medievale, con Agostino, concreto e sensibile come un moderno. Elemento dialettico nella mediazione del Cristianesimo è la sua necessità per la soluzione del problema della vita, che è anzitutto il problema del male e che incide profondamente su tutti gli aspetti dell'umana attività (caduta originale e redenzione per la croce). Onde l'etica si svolge e rivolge in ascetica: e dunque l'impossibilità della realizzazione (illuministica) di un *eden* sulla terra, che è *valle di lacrime*. (Impossibilità della realizzazione piena della giustizia sociale, nonostante sia un imprescindibile dovere umano e cristiano. Il valore della morale non sta mondanamente, immanentisticamente nei risultati, che non spettano all'uomo, ma nell'adempimento del proprio dovere razionale e cristiano, qualunque possano essere i risultati, anche nulli).

(3) P. CLAUDEL - A. GIDE, *Carteggio*, (1899-1926), Garzanti, Milano, 1950, p. 186.

Così sarà realizzabile il superamento del laicismo moderno, in relazione al cattolicesimo: non nella opposizione o risoluzione dei termini (razionalismo-fideismo, cesaropapismo-teocrazia, etc) ma nella loro distinzione e sintesi: secondo la fondamentale dottrina tomistica circa i rapporti tra ragione e rivelazione, immutabili per la verità che non muta e mutabili per la storia che muta (4).

Padova - Università.

UMBERTO A. PADOVANI

---

(4) L'argomento qui trattato è ampiamente svolto nel recente volume di U. A. PADOVANI, *Il problema religioso nel pensiero occidentale*, Marzorati, Milano, 1951.

\* \* \*

## LA GUERRA E LA PACE NEL PENSIERO DI GIORGIO DEL VECCHIO

### III - *La Società internazionale e l'ideale della pace.*

Secondo il Del Vecchio (45) la massima di Grozio « *pacta sunt servanda* » è un principio primo al di là del quale non è possibile ricercare alcuna spiegazione: in altri termini il rapporto di socialità fra gli Stati, come quello fra gli uomini, dev'essere accettato come un corollario di una legge fondamentale, rivelata anche dall'amore, per cui, al di sopra di tutte le divisioni, il genere umano costituisce una fondamentale unità: la concezione empirico-politica compie, dunque, un gravissimo errore nel voler dedurre questa legge fondamentale « *a priori* » dal fatto empirico di precedenti accordi fra singoli Stati.

La Società delle Nazioni, alla quale sono giunti gli Stati inquadrando per una necessità razionale i loro particolari accordi nel disegno più ampio di una possibile società universale, ha costituito senza dubbio nella storia una prova empirica della possibilità di effettuazione dell'ideale della pace universale che era per il Kant un dovere e una speranza alla quale il genere umano tendeva ad avvicinarsi all'infinito, ma progredendo attraverso successive approssimazioni in intervalli di tempo più brevi.

Il Del Vecchio, con lungimiranza veramente sorprendente, non mancava però di additare i possibili, anzi necessari sviluppi di tale istituto ed anche quelle gravi sue manchevolezze che avrebbero potuto portarlo alla rovina. Nella Società delle Nazioni (che era a suo avviso, non una Federazione ma una società aperta alla quale avrebbero potuto aderire anche popoli che non ne facevano parte) avrebbe dovuto prevalere al di sopra degli egoismi lo spirito di collaborazione, onde evitare che, se

---

(45) Sull'argomento della Società internazionale facciamo principalmente riferimento allo studio del DEL VECCHIO: *La Société des Nations au point de vue de la philosophie du droit international*, in *Recueil des cours de l'Académie de droit international*, Paris, 1931, p. 544 ss.

nella assemblea gli Stati si trovavano formalmente su un piede di parità, nel Consiglio invece prevalessero in realtà le Potenze maggiori.

La Società delle Nazioni costituiva, dunque, per il Del Vecchio, principalmente un compito da assolvere con una incessante energia, attinta dalla vita della coscienza che continuamente si rinnova: ispirandosi a un ideale di giustizia essa avrebbe dovuto rivedere in progresso di tempo i trattati quando ne fossero mutati i presupposti di fatto, e avrebbe potuto in tal modo acquistare una sempre maggiore positività (46) in quanto i singoli ordinamenti giuridici statuali avrebbero spontaneamente riconosciuto le regole che essa avrebbe posto dall'alto nell'interesse comune (47).

Non occorre che noi qui rammentiamo le vicende che hanno portato al crollo della Società delle Nazioni: sarà invece opportuno considerare se anche l'attuale aspetto della organizzazione degli Stati corrisponda ai principi enunciati dal Del Vecchio o non contrasti con essi. E' noto che la cosiddetta « mistica » della Comunità internazionale tende a rivelarsi in tutta la sua forza pratica alla fine di ogni guerra, e che i governi sono costretti a tenerne conto perchè potenti correnti della stessa opinione nazionale ne esigono la creazione (48). Tuttavia un primo ostacolo alla creazione della Comunità internazionale consiste proprio nella procedura della sua formazione, la quale non può derivare che da un accordo di quegli Stati che sono per definizione i più refrattari a una ideologia sopranaturale e che hanno interesse ad attuare il grande progetto della pace universale solo nella misura in cui la superiore organizzazione corrisponda ai loro interessi sia pure bene intesi (49).

L'ideologia a cui si ispira lo Statuto delle Nazioni Unite consta dei seguenti punti:

(46) Non si deve però mai dimenticare che il diritto internazionale è un diritto che si trova in una singolarissima condizione che ha qualche cosa del paradosso in quanto può vivere solo avendo un grado imperfetto di positività, mentre il perfezionarsi del suo reale vigore ne segnerebbe necessariamente la fine poichè ad esso si sostituirebbe un unico diritto statale. Così DEL VECCHIO: *Sulla statualità del diritto*, Roma, 1929, p. 16.

(47) Sull'argomento cfr. DEL VECCHIO, *Stato e Società degli Stati*, in *Saggi intorno allo Stato*, Roma, 1935, p. 195 ss.

(48) Nel suo significato teoretico il pacifismo è quella dottrina che intende dimostrare la possibilità e il dovere di abolire definitivamente la guerra instaurando una pace perpetua fra tutti i popoli; nel suo significato pratico è quel movimento dell'opinione pubblica e dell'organizzazione sociale, che svolge un'azione più o meno direttamente politica allo scopo di propagare tale dottrina e ottenerne l'effettiva attuazione. Così DEL VECCHIO, *Pacifismo*, Roma, 1936, p. 3.

Secondo HOBBS (*Op. cit.*, Parte I, Cap. XIII) le passioni che spingono gli uomini alla pace sono il timore della morte, il bisogno delle cose necessarie alla vita e la speranza di ottenerle per mezzo dell'industria. A nostro avviso è esatto nei paesi a struttura industriale, dove la popolazione nutre generalmente sentimenti fondamentalmente pacifici; ma ciò non significa che tali paesi per interesse, cioè per preservare le possibilità di espansione della loro economia, non siano indotti alla guerra.

Sono dunque certe persuasioni dei popoli che costituiscono la ragion sufficiente della costituzione della Comunità internazionale così come dei singoli diritti positivi. Su tale argomento cfr. DEL VECCHIO, *Sulla positività come caratteristica del diritto*, Modena, 1911, p. 14.

(49) GUGGENHEIM, *Realtà e ideologia nell'organizzazione internazionale*, in *La Comunità internazionale*, Fasc. aprile 1947, p. 163 ss.



1) L'interdizione della guerra si deduce specialmente dai comma 3 e 4 dell'art. 2, ma in pratica (come risulta dai capitoli VI, VII e VIII dello Statuto), grazie al diritto di voto delle grandi potenze, soltanto le aggressioni degli Stati di secondo ordine sono soggette all'autorità delle Nazioni Unite e del Consiglio per la sicurezza.

2) I diritti fondamentali dell'uomo in cui lo Statuto proclama la propria fede sarebbero una fonte di capitale importanza, capace di trasformare veramente la Comunità internazionale da un organismo primitivo, in cui i diritti e doveri reciproci fanno capo a enti collettivi, in un organismo più evoluto in cui l'individuo apparirebbe titolare di diritti e direttamente responsabile dei suoi atti. Manca tuttavia, per dare un contenuto giuridico concreto a tale dichiarazione, la possibilità del ricorso ad una istanza internazionale.

3) L'uguaglianza degli Stati grandi e piccoli è un principio che si risolve poi nella uguaglianza delle condizioni in cui si trovano gli Stati quando partecipano alla creazione delle norme giuridiche destinate a vincolarli nell'avvenire. Anche sotto questo punto di vista noi non riteniamo che l'O.N.U. rappresenti un istituto più perfetto nei confronti della Società delle Nazioni: un organismo in cui prevalgono, con o senza clausola costituzionale, Stati di potenza politica molto diversa deve necessariamente tener conto di queste differenze e perciò non può avere una struttura democratica, bensì invece essenzialmente aristocratica o addirittura oligarchica. Praticamente si pone, infatti, l'alternativa: o l'azione concertata dal direttorio delle grandi potenze conduce a una prevalenza effettiva di queste ultime, oppure in caso di disaccordo permanente si giunge a una pratica inefficienza della organizzazione medesima (50). D'altro canto è doveroso rilevare che il principio democratico, inteso in senso letterale, nel campo internazionale può costituire anche un elemento retrogrado in quanto non consente di distinguere fra gli Stati veramente capaci di assicurare la esecuzione delle decisioni essenziali e quelli che, pur essendo animati dalla migliore volontà di partecipare a tali decisioni, non vogliono assumersi la loro modesta parte di responsabilità allorché occorresse prendere provvedimenti concreti.

4) Il progresso economico e sociale è un altro principio che assicurerebbe senz'alcun dubbio il successo alla Comunità internazionale, la quale non potrebbe in realtà vivere a lungo senza perseguire alcun ideale superiore a quello del semplice mantenimento dello *statu quo*. Benché a tale principio non corrisponda alcun obbligo preciso, esso crea, tuttavia,

---

(50) Cfr. GUGGENHEIM, *La realtà nell'organizzazione delle Nazioni Unite*, in *La Comunità internazionale*, fasc. luglio 1947, p. 333.

Il Del Vecchio osserva giustamente che un pacifismo sentimentale e superficiale non basta ad assicurare la pace. Cfr. *Pacifismo*, cit., p. 7. L'idea della pace è fondata su sentimenti profondi quali risultano dal precetto naturale dell'amore e della carità reciproca che trovano anche una rispondenza nei reciproci interessi delle nazioni le quali divise non possono bastare a se stesse. Per un commento a questo pensiero del Suarez cfr. BRUCCULERI, *Moralità della guerra*, Roma 1940, p. 14, ss.

almeno una competenza consultiva e si concreta nelle disposizioni degli art. 55 e ss. dello Statuto, i quali hanno per oggetto la collaborazione economica e sociale internazionale. L'unica differenza rilevante fra la vecchia e la nuova organizzazione internazionale ci sembra rappresentata dall'art. 2 n. 6 dello Statuto il quale crea in certo senso obblighi internazionali a carico anche di Stati non membri della Organizzazione, dando al Consiglio per la sicurezza la competenza di promuovere le sensazioni internazionali, previste dal capitolo VII dello Statuto medesimo, anche contro uno Stato non membro, quando questo abbia commesso un atto di aggressione sia contro uno Stato membro, sia contro uno Stato non membro della organizzazione o comunque abbia minacciato la pace internazionale. Tale disposizione rappresenta senza dubbio un progresso nei confronti dell'art. 17 del Patto della Società delle Nazioni, il quale obbligava soltanto i componenti di essa a venire in aiuto a uno Stato membro qualora fosse aggredito da uno Stato che non fosse tale.

In generale, come risulta in modo evidente dall'art. 2 comma 3 (ove è detto che i membri della organizzazione regolano le loro controversie con mezzi pacifici in modo che non siano messe in pericolo la pace, la sicurezza internazionale e la giustizia nella organizzazione delle Nazioni Unite), nell'O.N.U. è latente il tragico conflitto fra due concezioni divergenti dei rapporti internazionali: l'una è la concezione tradizionale della sovranità nazionale con la accentuata tendenza a ordinare i rapporti internazionali secondo una gerarchia a capo della quale stanno le grandi Potenze (e da tal punto di vista occorre osservare che l'Organizzazione delle Nazioni Unite presuppone la validità della vecchia costituzione della Società delle Nazioni); l'altra è la nuova e opposta concezione della vita internazionale quale appare dai principî della Carta atlantica e che affonda le sue radici nel diritto naturale.

Comunque, nonostante che l'O.N.U. voglia assicurare la pace commettendo sostanzialmente quegli stessi errori che abbiamo rilevato, sulle orme della profonda trattazione del Del Vecchio, considerando le caratteristiche essenziali della concezione empirico-politica, non possiamo tuttavia restare completamente scettici sulla sua funzione che consiste fondamentalmente nel porre in essere un insieme di garanzie giuridiche atte ad assicurare quell'ordine fondamentale di cui le stesse grandi Potenze hanno bisogno per difendere le loro ideologie politiche senza venir travolte esse stesse da un nuovo conflitto.

Del resto anche l'esperienza recente, quale risulta dal caso del conflitto tra l'U.R.S.S. e l'Iran, dalle questioni dell'Indonesia e di certe rivendicazioni albanesi, dimostra che gli Stati manifestano chiaramente il loro desiderio di non apparire in troppo evidente disaccordo dinanzi al Tribunale della opinione pubblica mondiale, e preferiscono quindi por fine alle loro controversie, specie quando non abbiano una importanza essenziale, prima che diventino oggetto di un troppo attento esame da parte della Organizzazione delle Nazioni Unite.

Ma a prescindere dai precedenti rilievi su alcune deficienze pratiche di questo istituto, ci preme soprattutto rilevare che la Comunità internazionale odierna possiede una struttura assai più complessa di quella di

un Superstato (51): essa ha senza dubbio il carattere della universalità in quanto unisce tutti gli Stati senza distinzione di ubicazione geografica o di concezioni politiche e religiose, ma è tuttavia dotata necessariamente di un grado di associatività assai limitato, sia a causa della sua estensione, sia per la natura dei suoi membri che, in quanto Stati, non ammettono fra loro rapporti diversi da quelli di cooperazione fra uguali. Perciò nella società degli Stati, accanto e subordinatamente alle norme del diritto internazionale comune che valgono per tutti i membri, ne esistono altre che corrispondono al maggior grado di associatività esistente tra alcuni singoli Stati o tra gruppi di essi (52).

Accanto alla Comunità delle Nazioni Unite, che del resto ha anch'essa un carattere particolare, esiste ad es. il *Commonwealth* delle Nazioni britanniche che rappresenta il residuo attuale di una precedente entità, e che dalla conferenza imperiale del 1926 e dallo Statuto di *Westminster* che ne seguì, costituisce una Comunità di Stati indipendenti ma che mantengono tuttavia alcuni vincoli speciali, quale l'obbligo della mutua consultazione nelle materie politiche di importanza vitale concernenti la pace e la guerra.

Vi sono poi altri esempi di comunità internazionali particolari che si sono andate formando per un processo più tipicamente associativo corrispondentemente a un fondamento etnico, continentale o anche regionale comune: tali sono la Lega Araba sorta a seguito del Patto del Cairo del 22 maggio 1945, la Organizzazione degli Stati Americani (O.A.S.) il cui statuto è stato adottato alla conferenza di Bogotà del 1948, e infine lo stesso Consiglio di Europa il cui statuto diretto all'Unione degli Stati Europei è entrato in vigore il 3 agosto 1949.

Le precedenti considerazioni ci portano a indagare, con quella profondità che merita, la dottrina del Del Vecchio la quale considera nel diritto internazionale odierno un processo di sviluppo simile a quello per cui, alle origini della storia, dal diritto gentilizio si giunse alla formazione dello Stato (53).

Quel principio di socialità (54) per cui dapprima gli individui si riuniscono in gruppi gentilizi e poi i gruppi medesimi vengono a fondersi nello Stato, si sviluppa anche nelle relazioni fra i vari Stati. Ma tale processo, per ciò che concerne le ragioni internazionali, si trova tuttora in una fase arretrata e, non esistendo ancora un potere saldamente organizzato superiore ai singoli Stati, questi si trovano pertanto in una fase analoga a quella dei gruppi nel periodo della giustizia privata che

(51) Se fosse o diventasse tale, andrebbe soggetta a un processo di disgregazione per l'azione di forze centrifughe ancor più facilmente e rapidamente dell'ordinamento giuridico statale. Su tale argomento cfr. anche DEL VECCHIO, *La crisi dello Stato*, in *Saggi*, cit., p. 49, ss.

(52) Sull'argomento cfr. Ago, *Comunità internazionale universale e Comunità internazionali particolari*, in *La Comunità internazionale*, Fasc. aprile 1950, p. 195, ss.

(53) Cfr. DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto*, 7. ed., Milano, 1950, p. 306, ss. Cfr. anche Vico, *De Uno Universi juris Principio et Fine*, XCIX, c. 1.

(54) Occorre notare che il contratto sociale così fra gli Stati come fra gli individui si fonda su una necessità che è superiore all'arbitrio degli individui. Cfr. DEL VECCHIO, *Su la teoria del contratto sociale*. Bologna, 1906, p. 38.



precedette alla formazione dello Stato, poichè alla vendetta primitiva corrisponde oggi la guerra. Tuttavia la procedura bellica è temperata da consuetudini e da accordi particolari che in caso di controversia fra due o più Potenze permettono di ricorrere, anzichè alle armi, all'arbitrato. Tale arbitrato, attraverso l'Unione delle Nazioni e la Corte di Giustizia internazionale, tende a trasformarsi, analogamente a quanto è avvenuto nel diritto primitivo, da facoltativo in obbligatorio.

Seguendo il pensiero di S. Tommaso si deve concludere che i conflitti moderni fra popoli non hanno quasi mai i requisiti della liceità. La guerra è ingiusta nella nostra epoca, non tanto perchè manchino necessariamente ad essa le condizioni dell' « *Auctoritas principis* » o anche della « *Iusta causa* », quanto piuttosto perchè non si riscontrano in essa le altre condizioni: « *Intentio recta* », « *Ultima ratio* », « *Iustus modus* » (55).

Occorre aver presenti le osservazioni di S. Tommaso sulla natura della guerra in rapporto alle virtù dell'uomo. « Vi è un'arte militare, una tecnica del buon uso delle armi e dei migliori procedimenti di combattimento; ma decidere la guerra e giudicare della sua opportunità secondo le esigenze del bene comune è questione attinente alla prudenza militare. La guerra in azione, la battaglia stessa esige la virtù della forza: ma la direzione generale della guerra esige la prudenza » (56).

Il diritto internazionale è lungi dall'aver raggiunto il suo assetto definitivo (57) e l'attuale epoca storica, in cui si vanno formando al di sopra dei singoli Stati varie entità plurinazionali, che alla loro volta confluiscono a formare l'organizzazione internazionale, più propriamente trova, a nostro avviso, riscontro nel periodo in cui alle origini del diritto si venne formando lo Stato non già per la riunione delle autorità delle singole famiglie, bensì per l'accordo dei gruppi gentilizi i quali, come perspicuamente osserva il Del Vecchio, pur non essendo abbastanza forti per costituire ciascuno compiutamente uno Stato, erano tuttavia capaci di togliere ai singoli gruppi familiari la qualità statale. Non potremmo dunque veramente intendere la natura della Comunità internazionale considerandola nel suo aspetto attuale: dovremmo piuttosto cercare di antive-

(55) S. TOMMASO, *Somma Teologica* II II, q. 40, a. 1 c., e lib. VII *Politicorum*, c. 2, lect. 2. Circa il numero delle condizioni per la giusta guerra in S. Tommaso cfr. BAUCULERI, *Op. cit.* p. 41, ss. e DE LA BRIÈRE, *Les trois conditions thomistes de la juste guerre et le droit de Gens d'aujourd'hui* in Rev. Thom. XLIII, 1937, p. 276, ss.

Uno studio particolareggiato, che non è possibile fare in questa sede, meriterebbe il pensiero del De Vitoria. Il grande domenicano nei trattati « *De Indis* » e « *De jure belli* » sostenne che una guerra diviene ingiusta, se vi è l'utilità di una parte con danno della comune famiglia dei popoli e della cristianità. Esiste secondo il De Vitoria quasi una proprietà delle Nazioni per cui giusta causa della guerra è la recuperatio dei beni propri.

(56) S. TOMMASO, *Somma Teologica*, II II, q. 50, a. 4. *De partibus subjectivis prudentiae*. Sull'argomento cfr. anche ORTOLAN, Voce « *Guerre* » in Dict. de Theol. Cath. col. 1899-1962.

(57) A tale proposito occorre, a nostro avviso, aver presente che il diritto internazionale non ha ancora raggiunto un perfetto grado di codificazione. A S. Francisco si inserì nello statuto delle N. U. la lettera a) dell'art. 13 che pone tra i compiti della assemblea quello di « incoraggiare » lo sviluppo progressivo del diritto internazionale e la sua codificazione ». Sull'argomento cfr. KUNZ, *La codificazione del diritto internazionale e la Commissione delle N. U. per il diritto internazionale*, in *La Comunità internazionale*, aprile-luglio, 1949, p. 277, ss.

dere, per quanto è possibile (58), le sue possibilità future di sviluppi, deducendole in parte dal processo di formazione storica dello Stato, in parte dalla struttura del diritto internazionale che è un diritto che ora si va formando. L'ordinamento internazionale costituisce un tentativo ancora assai imperfetto ma certamente di grado superiore a quello rappresentato dai vari ordinamenti giuridici positivi per dominare la natura delle cose: cioè per regolare certe situazioni di fatto (59) che possono provocare gravi turbamenti nei rapporti fra le Nazioni, situazioni che alla loro volta possono derivare o dai perturbamenti della tecnica moderna (60) o dalla circostanza che i singoli diritti positivi regolano i rapporti fra persone e cose, ciascuno secondo una propria armonia ed organizzazione ma senza alcuna esigenza di coordinamento con gli altri.

Se questa è la caratteristica del diritto internazionale inteso a sua volta come diritto positivo, noi possiamo considerare (seguendo il profondo pensiero del Del Vecchio), la sua evoluzione come un processo retto da determinati principi (61) in cui le singole fasi storiche costituiscono un tutto in relazione al valore supremo della giustizia e della pace internazionale che è insieme il fine e la causa del processo medesimo (62). Il sorgere e lo svilupparsi della Comunità degli Stati è, come a noi sembra, connesso con altri fenomeni storici e giuridici, e cioè con il formarsi di un'unica civiltà mondiale, con una certa atrofizzazione di alcune prerogative per così dire anarchiche di Stati per cui essi sogliono farsi ragione da sé, e che nella nostra epoca hanno raggiunto uno sviluppo addirittura ipertrofico.

---

(58) Il LEOPARDI (*Operette morali, Dialogo di Colombo e Gutierrez*) dice che «la natura si vede esser fornita di tanta potenza e gli effetti di quella essere così vari e molteplici, che non solamente non si può fare giudizio certo di quel che ella abbia operato ed operi in parti lontanissime e del tutto incognite del mondo nostro, ma possiamo anche dubitare che uno s'inganni di gran lunga argomentando da questo a quelle; e non sarebbe contrario alla verisimilitudine l'immagine che le cose del mondo ignoto, o tutte o in parte fossero meravigliose e strane a rispetto nostro». Queste osservazioni che si riferiscono principalmente allo sconosciuto nello spazio possono, come a noi pare, applicarsi meglio allo sconosciuto nel tempo.

(59) Sul concetto di situazione applicato a questa materia, cfr. CAMPBELL, *Diritto internazionale e teoria generale del diritto*, in Riv. Int. di Fil. del dir., 1950, Fasc. II, p. 210.

(60) La tecnica per se stessa non può rappresentare un progresso. Come osserva il LAVELLE (*Traité des valeurs, Tome I, Théorie générale de la Valeur*, p. 403) è perché noi consideriamo il mondo materiale come sola realtà che il progresso ci sembra risiedere nel dominio crescente del mondo da parte della scienza e della tecnica. Si tratta senza dubbio di acquisizioni della libertà, ma di cui la libertà può fare anche l'uso migliore o peggiore.

(61) In altri termini, conoscendo il tipo di beni che sono oggetto del diritto internazionale, possiamo conoscere i principi che regolano il suo svolgimento futuro. Secondo il LEIBNIZ (*Nuovi Saggi*, cit., Lib. IV, Cap. III, Della estensione della conoscenza umana) «la sola considerazione dei beni di questa vita serve già a stabilire principi importanti per il governo delle società umane, poichè si può giudicare del giusto e dell'ingiusto altrettanto incontestabilmente che di una questione di matematica».

(62) Sull'evoluzione storica del diritto in rapporto ai valori, cfr. DEL VECCHIO, *Evoluzione e involuzione*, cit., p. 10 ss.; RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, 1902, p. 472. Osserva inoltre lo stesso DEL VECCHIO (*Il concetto*, cit., p. 32) che, se nel rispetto quantitativo perdura sempre infrangibile l'equilibrio fra il *prius* e il *posterius*, v'è tuttavia in ogni naturale sviluppo un incremento qualitativo per cui quell'equilibrio si rompe e il secondo termine supera il primo ponendosi rispetto ad esso in un rapporto di fine a mezzo.

Noi però non riteniamo che le possibilità della pace siano connesse al formarsi di un Superstato (63) che, imponendo la propria volontà in modo assoluto ai singoli aggregati politici, finirebbe per far perdere a questi la qualità stessa di Stato. La Comunità Internazionale, pur costituendo non una associazione volontaria ma necessaria, non sembra evolvere verso la forma del Superstato, poichè il potere che da essa emana non è un potere di signoria, ma piuttosto un potere di non-signoria (64) caratterizzato appunto dal fatto che gli Stati membri che lo compongono hanno in qualche modo sempre la possibilità di sottrarsi ai comandi che vengono loro imposti e che viceversa la più grave sanzione a cui possono essere soggetti è pur sempre quella dell'ostracismo, cioè della espulsione dalla Comunità internazionale cui naturalmente appartengono e di cui non possono più, in tal modo, godere i vantaggi. Avendo piuttosto presente che la Comunità internazionale esercita il suo potere sui vari Stati senza assoggettarne in modo assoluto la volontà, si potrebbe affermare che essa si avvicina in certo senso al potere che emana dall'istituto di diritto privato della comunione la quale, per funzionare con una certa perfezione, presuppone una fondamentale parità fra i membri che la compongono (65).

Un'ultima considerazione s'impone: un regolamento internazionale del diritto non può sopprimere la produttività naturale dei singoli ordinamenti giuridici statuali, poichè è ben vero che gli istituti come le idee possono essere comunicati da popolo a popolo, ma ciò non avviene senza limiti e senza modificazioni imposte, ad es., dalla particolare psicologia (66) o dalle condizioni ambientali in cui ciascun popolo vive (67).

Poichè dunque non è possibile una legislazione mondiale completamente uniforme, lo sviluppo pacifico dei rapporti internazionali importa il formarsi di una complessa rete di leggi che debbono collegare, in si-

(63) Questa tesi sembra essere sostenuta anche dal BERGSON, *Les deux sources*, cit., p. 314.

(64) Su tale distinzione cfr. JELLINEK-ORLANDO, *La dottrina generale del diritto dello Stato*, Milano, 1949, p. 37. Comunque, anche tenendo presente che la Comunità internazionale comanda ai singoli Stati, si giunge alla conclusione che non possiamo considerare la volontà della prima uguale a quella degli Stati soggetti; vi è insomma una differenza specifica fra la natura giuridica della Comunità internazionale e quella dello Stato. Secondo il DUGUIT (*L'État, le droit objectif et la loi positive*, Paris, 1901, p. 263) se vi è un essere che comanda e un altro che riceve il comando la volontà del primo è specificamente differente da quella del secondo.

(65) Con tale opinione non ci sembra di aderire alla scuola positiva che considera l'ordinamento internazionale come un *jus inter potestates*, ossia un diritto di coordinamento e non di supremazia. In realtà si tratta di un *jus « supra potestates »* e non soltanto « *inter potestates superiorem non recognoscentes* ». Soltanto vogliamo affermare che tale diritto non emana da un Superstato, perchè se così fosse non sarebbe nemmeno « *supra potestates* » ma semplicemente un unico ordinamento statale mondiale. Sull'argomento cfr. anche SPERDUTI, *La dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, in *La Comunità internazionale*, aprile 1950, p. 216 ss.

(66) Per un interessante tentativo di collegare fra loro le Nazioni europee in una lega di principi cristiani, tenendo conto anche delle qualità psicologiche e dei vizi morali delle singole Nazioni, cfr. lo studio di TAMBORRA, *Giorgio Podebrad e il Progetto di organizzazione europea di Antonio Marini*, in *La Comunità internazionale*, aprile-luglio 1949, p. 294.

(67) DEL VECCHIO, *Giurisprudenza*, cit., p. 5. E in generale: *Sull'idea di una scienza del diritto universale comparato e Sulla dottrina della comunicabilità del diritto*, 2. ed., Torino, 1909.



tuazioni unitarie per il diritto e aventi una certa regolarità e stabilità nel tempo, cose ed eventi che possono esistere o verificarsi anche in regioni lontane del mondo. Ciò è possibile con il formarsi di poteri e di istituti, che oggi non possiamo, come a noi pare, prevedere, perchè non hanno somiglianza con quelli che esistono in ciascun ordinamento giuridico positivo, e perchè saranno anche, senza dubbio, effetto di un ulteriore sviluppo psicologico degli uomini (68) e saranno in rapporto con nuove condizioni storiche (69).

Concludendo, l'effettuarsi dell'ideale della pace internazionale è condizionato, come a noi pare, da un dominio più razionale e più dinamico della natura delle cose, essendo anche il diritto internazionale essenzialmente proporzione fra persone e cose nei rapporti umani (70). Soltanto quando la giustizia, che in sè è superiore al tempo (71), incontra nella sua attuazione, sia nelle operazioni degli uomini, sia nella materia a cui queste si applicano, il minimo di elementi contrari, si può affermare che essa regni su questa terra, onde, come afferma Dante, « le si possono veramente applicare le parole del filosofo: nè Espero nè Lucifero è così ammirabile perchè allora è simile a Diana quando nel rosso sereno del mattino guarda il fratello dall'opposto orizzonte » (72).

Appunto perchè un certo riscontro fra « *ordo et connexio idearum* » e « *ordo et connexio rerum* », non può mancare, come dimostra il Del Vecchio in pagine dense di significato ed ispirate da un altissimo senso di umanità (73), noi dobbiamo sperare che almeno in un futuro lontano e per opera di generazioni che seguiranno alla nostra e forse proprio per il

(68) Ricordiamo, a proposito di questo nostro metodo per cui si può giungere ad una previsione di uno sviluppo del diritto internazionale, una profonda osservazione del DEL VECCHIO (*Il concetto della natura*, cit., p. 10): « noi sappiamo a priori che ogni fenomeno (anche futuro) deve avere una causa; e sappiamo ciò con certezza assoluta, pur senza averlo riscontrato in tutti i casi particolari possibili. Abbiamo in tale nozione un principio che supera l'attestato di ogni esperienza ».

D'altro canto possiamo notare qualche indizio di uno sviluppo psicologico della umanità in questo senso. Osserva perspicuamente il DEL VECCHIO, (*L'evoluzione dell'ospitalità*, Roma, 1902, p. 5) che « oggi la pax non è più come in antichi tempi effetto solo di un pactum o convenzione particolare fra certe stirpi, ma discende piuttosto dalla generale opinione che essa sia la condizione più propria e legittima della vita ».

(69) In generale sul nesso fra diritto e condizioni storiche, cfr. DEL VECCHIO, *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, Bologna, 1905, p. 57 ss.

(70) Così come l'azione è insieme un fatto di volontà e un fatto di natura. Cfr. DEL VECCHIO, *Il concetto del diritto*, Bologna, 1906, p. 12.

(71) Occorre aver presente al proposito una osservazione di S. Tommaso: « La giustizia di Dio è *ab aeterno*, provenendo da una volontà e da un pensiero eterno, fondamenti stessi della giustizia. Ma i suoi effetti non sono *ab aeterno*, poichè niente è coeterno a Dio »: cfr. S. TOMMASO, *Somma Teologica*, II II, q. 58, a. 2, *De ipsa iustitia*.

Interessante anche una osservazione del MARITAIN (*Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 54): la realtà esistente è composta di natura e di avventura; ecco perchè essa ha un senso nel tempo e durando costituisce una storia (irreversibile); ma sono necessari alla storia questi due elementi, perchè nè un mondo di archetipi platonici, nè un mondo di pura avventura, e quindi non orientato, avrebbe storia.

(72) *Monarchia*, Lib. I, 11.

(73) DEL VECCHIO, *Evoluzione e involuzione*, cit., p. 61. Ciò non significa, a nostro avviso, che nella storia vi debba essere un'unica linea di evoluzione necessaria e che non esistano invece grandi correnti storiche anche fra loro in contrasto, ma significa piuttosto che l'azione degli uomini deve svolgersi razionalmente dando una realtà e una intensità sempre maggiori alla vita.

timore dei tremendi pericoli e danni che può apportare una guerra mondiale, l'ideale della pace universale potrà essere raggiunto. Secondo la profonda concezione dell'illustre Autore, senza una certa attuazione della giustizia questo mondo non può mantenere la sua stessa realtà; ma anche una catastrofe mondiale non varrebbe a togliere ogni significato ideale alla storia umana.

Al di sopra delle alterne e tragiche vicende della storia umana, al di là di quel cielo stellato che già potè riempire di ammirazione l'animo di artisti e di filosofi, è possibile — secondo il Del Vecchio — intravedere una realtà più profonda e più vera, nella quale soltanto può trovar pace l'anima umana « capace, per sua natura, dell'infinito » (74).

*Bologna.*

FRANCESCO MILANI

---

(74) In genere sul contenuto essenzialmente cristiano del pensiero filosofico del Del Vecchio, ci sia permesso di riportare il giudizio del Pontefice Pio XI comunicato all'Autore dall'attuale Pontefice Pio XII (allora Cardinale-Segretario di Stato) con lettera 3 febbraio 1936 n. 152553: « I libri stessi offerti in dono — i quali non hanno di modesto che la trepidazione del donatore — rendono alla di lui rettitudine e onestà buona testimonianza; e il Santo Padre è stato ben lieto di rilevare in essi non languide tracce di quella « philosophia perennis » che, non serva di preconetti sistemi, meno ancora di popolarità, sta contenta al vital nutrimento della eterna Sapienza, e mentre docile alunna ne riconosce ovunque le tracce e ne accetta gli arcani disegni, è innalzata maestra di un inconfondibile e verace dottrina ».

# R E C E N S I O N I

---

UMBERTO A. PADOVANI: *Il problema religioso nel pensiero occidentale*. (Marzorati, Milano 1951).

Il volume che mi onoro di presentare ai gentili lettori di Sapienza è la ristampa di una prima edizione venuta alla luce dalla casa editrice « Vita e Pensiero » di Milano, 1937, dal titolo « La filosofia della Religione ». Questa nuova edizione, invece, del 1951, edita in magnifici tipi dell'editore Dott. Carlo Marzorati, Milano, e che si fregia del titolo « Il problema religioso nel pensiero occidentale », sebbene rifletta sostanzialmente lo stesso problema, e sia diretta dall'identica ispirazione religiosamente cattolica e tomisticamente classica, si riveste, tuttavia, di nuovi pregevoli apporti riflettenti svolgimenti e approfondimenti della prospettiva filosofica dell'Autore di fronte, sia « ad un radicale problematicismo metodologico come punto di movenza della filosofia, dovuta in molta parte alla considerazione del pensiero di Ugo Spirito », sia di fronte « al concetto critico di esperienza, pura presenzialità fenomenologica, assolutamente contraddittoria perchè sintesi di essere e nulla di Gustavo Bontadini » (Prefazione).

Il problema però che soprattutto assilla la teoresi del Padovani è quello del *male* « come opposizione tra il dover essere della natura umana metafisicamente costruita — mimesi creaturale dell'assoluta razionalità della divina essenza — e l'essere effettuale di essa natura umana qual'è fenomenologicamente dato. Problema risolto mediante la religione (cristiana) — dedotta attraverso una storia integrale, ossia integrata di filosofia — coi concetti basilari di caduta originale e redenzione per la Croce » (ibid.).

Il magnifico volume si svolge attraverso il largo respiro di sei ampi capitoli, seguiti da pregevoli note: 1) Il problema della filosofia della religione; 2) Il pensiero classico; 3) Il pensiero cristiano; 4) Il pensiero moderno; 5) Il pensiero contemporaneo; 6) La soluzione del problema del male. Indice nominativo e Nota bibliografica.

La sostanza dell'interessante lavoro ha una sua propria dialettica: il Padovani esamina, innanzi tutto, il concetto di filosofia di religione, le sue implicanze metafisiche, nonchè la necessità della religione stessa di fronte alla filosofia e alla storia, servendosene come chiave di volta la quale, non solo gli permetterà di dare, sulle tracce di Agostino e di Tommaso, la soluzione del problema del male — ultimo capitolo del presente volume — ma costituisce altresì il punto di partenza e il principio per una critica valutazione del pensiero moderno e contemporaneo relativamente al problema religioso.



Il punto fermo del processo storico-filosofico del P. sta in questo che nel « pensiero cristiano — nonostante il concetto di soprannaturale, e dunque trascendente la ragione umana, essenziale al Cristianesimo — la religione è considerata come adesione razionale (rationabile obsequium): onde la possibilità e la necessità di una giustificazione razionale della religione, particolarmente nel classico intellettualismo tomistico, così compreso del valore fondamentale della ragione ».

E', quindi, « una giustificazione della religione mediante la ragione, non una risoluzione della religione nella ragione — o comunque nei limiti dello spirito umano » (p. 1).

Tale giustificazione razionale della religione, mentre assomma, in una sintesi superiore, la totalità dei valori razionali e soprazionali, offre la più ragionevole, la più soddisfacente soluzione del gravissimo problema del male: se, invece, vien meno uno dei due sopra detti coefficienti della sintesi integrale — ragione e rivelazione — il problema della vita in genere, e quello del male in specie, potrà avere un tentativo di soluzione, non solo parziale, ma il più delle volte falso, o addirittura nullo, come accade a quelle filosofie che ignorano, contraddicono o annullano la religione.

Dall'impostazione generale del problema il P. passa ad analizzare le posizioni in particolare della storia del pensiero, che si possono ridurre a tre concezioni fondamentali; pensiero classico greco, pensiero moderno e contemporaneo, pensiero tradizionale classico cristiano.

*Il pensiero classico* ha per suo carattere fondamentale la concezione dualistica del problema metafisico-teologico, ossia, tra la realtà empirica e l'Assoluto, tra il mondo e Dio, non ci sono veri rapporti, essi sono e saranno sempre separati l'uno dall'altro, perchè assolutamente autonomi. Dalla quale concezione « il mondo dell'esperienza — commenta il P. — non presentando la propria giustificazione in se stesso, spinge la ragione umana a cercare una giustificazione trascendente, il quale trascendente però rimane *illogicamente* causa *parziale* (sono io che sottolineo) e non totale del mondo dell'esperienza, generandosi quella concezione dualistica della realtà appunto che fu la caratteristica del pensiero greco, e smarrendo così il trascendente quella funzione *esplicatrice* del mondo dell'esperienza per cui era stato richiesto, esplicazione che non risulta possibile se esso trascendente non è concepito come causalità *assoluta*, il Dio creatore del teismo, e non solo il Movente immobile di Aristotele » (p. 21).

Concezione classica che mentre sfocia nell'irrazionalismo (giacchè non spiega il mondo, e la materia è un principio eterno ed oscuro), ingenera un pessimismo più disperato di quello di Schopenhauer di fronte al problema del male.

*Il pensiero moderno* che va dalla riforma (sec. XVI), e attraverso il razionalismo e l'empirismo, all'illuminismo del sec. XVIII, « è caratterizzato da una concezione monistico-immanentistica del mondo e della vita: non solo Dio e il mondo fanno tutt'uno, ma Dio è risolto nel mondo, naturale ed umano: non più, quindi, trascendenza dei valori teore-

tici e morali, religiosi e politici, perchè il *dover essere* coincide con l'essere» (pag. 80). « Il carattere teoretico del pensiero moderno — e così della civiltà moderna in genere — è certamente immanentistico: anzi può considerarsi uno sviluppo logico in questo senso dalla rinascenza all'esistenzialismo. Basti ricordare Bruno, panteista e il maggior filosofo della rinascenza, e Lutero, il fondatore della nuova religione, del nuovo cristianesimo, soggettivista e immanentista; e Spinoza, l'estrema espressione del razionalismo moderno, e Hume, l'espressione estrema del moderno empirismo, e Kant, nello stesso tempo sintesi logica di questi due indirizzi in un fenomenismo assoluto e fondatore del conseguente assoluto idealismo, ed Hegel che ne rappresenta la sistemazione dialettica, e Schopenhauer, critico di Hegel e dell'umanesimo moderno in genere, ma per sfociare fatalmente nel nullismo, essendosi mantenuto nell'orbita del moderno monismo; e il positivismo, reazione all'apriorismo idealistico, ma nello sforzo di una maggiore attuazione immanentistica della celebrazione dell'assolutezza del *fatto*; fino all'esistenzialismo autentico — di Heidegger e di Sartre — ove l'immanentismo del pensiero moderno si risolve logicamente e consapevolmente in nullismo, irrazionalismo e pessimismo assoluto » (p. 149). « In una concezione immanentistica della realtà — continua il P. — non c'è posto per la religione: la reale distinzione e relazione dell'uomo a Dio. Questo annullamento della religione sta potenzialmente nel germe immanentistico del pensiero moderno; e dopo le grandi affermazioni di Spinoza e di Kant, raggiunge il suo vertice in Hegel... » fino al neohegelismo ed idealismo attuale, nel quale la religione » anziché essere annullata una volta tanto nella filosofia — come è proprio di Hegel — è perpetuamente annullata da essa » (p. 2).

Ora, è evidente che una simile dialettica immanentistica, assolutistica, potrà considerare il '*male*' come 'l'errore' quali momenti necessari del divenire dello spirito, ma non sarà mai capace di una soluzione razionale e soddisfacente del gravissimo problema, e ciò, a mio modo di vedere, per la semplicissima ragione che per l'immanentismo assoluto idealistico la presenza del male nella vita e nella storia non è neanche un problema, essendo postulato dal divenire stesso; per il problematicismo e l'esistenzialismo ateo resta un problema senza soluzione sfociando necessariamente nell'irrazionalismo e pessimismo assoluto.

Di fronte alle quali due opposte concezioni della realtà, quella dualistica del mondo classico greco e quella monistico-immanentistica del pensiero moderno e contemporaneo — sia monismo empirico che idealistico — si leva la concezione del pensiero cristiano, quello della filosofia classica tradizionale che tocca l'apice nell'aristotelismo tomistico.

« La filosofia è certamente costruttiva, metafisica, ma al suo vertice deve farsi critica — scrive il Padovani — riconoscere i propri limiti perchè non riesca a risolvere assolutamente il suo problema, il problema della vita per causa appunto del male. Eppure non può rinunciarsi assolutamente anche perchè comprometterebbe la sua più grande conquista: Dio. E' antica e famosa l'obbiezione — ma non così acutamente sentita come nella coscienza moderna —: come conciliare l'assoluta sa-

pienza e potenza di Dio con tutto il male che v'è nel mondo da lui creato? » (pag. 177).

Di fronte alla reale gravità del problema il pensiero cristiano non trova altra via che cercare luce alla Rivelazione la quale ne indica la sorgente nel dogma della *caduta originale*. A questo principio si rifanno le due principali interpretazioni cristiane: l'agostiniana secondo la quale « il peccato originale ha recato una certa diminuzione intrinseca delle nostre facoltà e delle nostre naturali energie », e quella tomistica la quale ammetterebbe soltanto « una diminuzione estrinseca delle nostre energie, nel senso che abbiamo più ostacoli da superare » (pag. 182). Se nonchè — continua l'A. — con la caduta originale il problema del male sarebbe solo inizialmente, non assolutamente esplicito. Ma anche qui, soggiunge, interviene il Cristianesimo con un nuovo dogma fondamentale, quello della Redenzione per la Croce, il Verbo che assume la natura umana per riparare il peccato originale e le sue naturali conseguenze; ma soltanto in parte » (p. 184). « La Redenzione rimette (infinitamente) la colpa del peccato (originale e conseguenti), ma lascia come pena il male da esso derivato: ossia dà all'uomo la possibilità di espiazione con la pena la colpa, che senza Redenzione non avrebbe potuto essere espia: è così che l'uomo deve *aggiungere* ciò che manca alla passione di Cristo » (p. 186).

Teoria dell'espiazione che alla luce del mistero di Cristo redentore apre la via all'ascetica cristiana sulle tracce dell'imitazione di Cristo crocifisso, quale ci viene, non solo dal Suo esempio, ma dal discorso della *montagna*, qual discorso delle *beatitudini*, che si può considerare come il compendio dello spirito del Cristianesimo.

Ecco, approssimativamente, e molto in iscorcio, il sostanziale del bellissimo lavoro del Padovani, e del quale ne abbiamo voluto fare la presentazione con le sue stesse parole; si tenga però presente che un libro come questo sostanziato di pensiero, perchè sia valutato a dovere, deve essere attentamente letto, specie l'ultimo capitolo, « La soluzione del problema », dove a proposito della Redenzione per la Croce, si troveranno pagine di profonda spiritualità cristiana.

G. Calà Ulloa O. P.

\* \* \*

CARD. E. RUFFINI: *La teoria della evoluzione secondo la scienza e la Fede*. Roma, 1948, pp. 242.

La presentazione del libro è fatta dallo stesso Autore con la massima schiettezza e semplicità: « Ho intrapreso questo lavoro per mostrare che l'Evoluzione, applicata agli esseri viventi, com'è sostenuta dai materialisti, non ha fondamento scientifico; e che, in particolare, il trasformismo umano (anche ristretto al solo corpo) non è accettabile ».

L'argomento è trattato con limpida chiarezza, che si rivela nella stessa orditura dell'opera. Questa si compone di due parti: *origine de-*



*gli esseri viventi in genere, origine dell'uomo.* Nella prima parte si tesse in breve la storia della teoria evoluzionista, si riferiscono le prove in suo favore, e le difficoltà insormontabili che ad essa si oppongono, per giungere all'accettazione del solo *evoluzionismo strettissimo*, limitato cioè alle variazioni intraspecifiche.

Nel capitolo V°, che tratta dell'origine del mondo secondo la Bibbia, troviamo, a nostro giudizio, le pagine più belle e costruttive di tutta l'opera. L'Em.mo Card. Ruffini vi presenta una interpretazione convincente dell'« opera dei sei giorni », in cui vediamo confluire e armonizzare le migliori intuizioni dei grandi esegeti cattolici. Dopo la lettura attenta della sua esposizione ci sentiamo irresistibilmente portati a condividere quell'affermazione: « Il quadro della creazione nella Bibbia è evidentemente e mirabilmente logico ed artistico... » (p. 107). Questa esegesi non compromette affatto un sano e moderato concordismo; poichè « l'ordine logico dell'*Esamerone* ha fondamento nell'ordine oggettivo » (p. 112).

La seconda parte dell'opera ha un tono polemico, più che apologetico. Essa è diretta contro alcuni recenti autori cattolici, i quali si mostrano disposti ad accettare la teoria che il corpo umano possa essere derivato per evoluzione da un animale bruto. Il Card. Ruffini ha ragioni da vendere, quando sostiene che la Bibbia e tutta la tradizione dei Padri e dei Teologi sono decisamente contrarie a una teoria del genere.

L'interpretazione che egli dà del cap. 22 del 3 *Contra Gentiles* è indiscutibile. E non è certo priva di alto interesse scientifico la sua ricostruzione del pensiero di S. Agostino, a proposito delle troppo celebri *rationes seminales* (pp. 201-230). Ci sembra però che i testi di S. Agostino si presteranno sempre al giuoco di quegli evoluzionisti, i quali, per essere cristiani, non escludono la causalità immediata di Dio in tutte le cose; ma insieme ritengono che la prima effettuazione di un essere vivente possa essere affidata alle cause seconde.

Comunque bisogna convenire che una tale posizione non è in armonia nè con la filosofia perenne, nè con le varie filosofie del divenire. Il trasformismo di certi cattolici è un compromesso. Compromesso che alcuni ritengono indispensabile, perchè si fidano ciecamente delle ricostruzioni preconcepite di troppi scienziati, i quali, a dispetto delle loro dichiarazioni, sono anch'essi dei metafisici: non sono soltanto degli scienziati positivi, ma sono dei positivisti.

Ci auguriamo che l'esempio dell'Em.mo Cardinale di Palermo spinga gli studiosi cattolici a un'indagine più rigorosamente positiva nel campo delle ricerche geologiche e paleontologiche, senza trascurare lo studio di una sana filosofia.

P. Tito S. Centi O. P.

\* \* \*

A. D. SERTILLANGES O. P.: *Il problema del male*, Brescia, Morcelliana 1951, trad. di B. Montagna, pp. 359.

« Il problema del male ossessiona così angosciosamente la coscienza moderna, ch'esso è divenuto più una malattia dello spirito che un problema propriamente detto » (p. 7). Per venire incontro alle necessità del suo secolo il P. Sertillanges, al termine della sua lunga e laboriosissima giornata, si era accinto con passione giovanile a questa che può essere considerata l'ultima sua opera. Purtroppo egli non ha avuto la possibilità di condurla a termine. Abbiamo qui soltanto la prima parte: *la storia del problema*.

Anche così ridotta l'opera presenta un interesse considerevole, e la Morcelliana non si è lasciata sfuggire l'occasione di guadagnare una nuova benemeranza di fronte alla cultura cattolica nazionale.

Abbiamo qui una rassegna del pensiero umano, su un argomento di tanta importanza, che possiamo dire esauriente, anche se necessariamente incompleta. Tutti conoscono la simpatia e la comprensione profonda con la quale il P. Sertillanges sapeva avvicinare il pensiero altrui. Dovunque egli sa scorgere il lato positivo, o per lo meno il motivo più prossimo alla verità, con un ottimismo equilibrato e sicuro. Niente viene sdegnosamente rigettato da lui, niente superbamente ignorato.

Qui si comincia dalla preistoria e si finisce con l'esistenzialismo. L'atteggiamento dei popoli e dei pensatori d'Oriente viene anch'esso preso in considerazione; ma presto l'interesse si concentra sui popoli del Mediterraneo: Grecia, Roma, Ebraismo e Cristianesimo.

Una condizione di privilegio viene accordata a S. Tommaso d'Aquino. Possiamo dire, anzi, che nei due capitoli dedicati al pensiero cristiano e al pensiero dell'Aquinate, è abbastanza facile scorgere in sintesi quello che sarebbe stato il secondo volume dell'opera. Altro elemento costruttivo di prim'ordine è il capitolo dedicato al pensiero ebraico (pp. 129-142).

Nella ricostruzione del pensiero moderno si insiste specialmente sui pensatori francesi, e non c'è da meravigliarsi, nè tanto meno da scandalizzarsi. Le altre nazionalità non sono trascurate. L'Italia vi è rappresentata da G. Leopardi, al quale viene dedicato un intero capitolo (pp. 237-245).

A qualcuno quest'unica nota potrà forse sembrare poca cosa, tanto più che si tratta di una nota così discorde dal comune sentimento cristiano del nostro popolo. Ma lo storico non ignorava tutto questo, e il lettore non è invitato a dimenticarlo: l'Autore però doveva non trascurare un documento, che spiega, con molti altri del genere, certi stati d'animo che non sono più cristiani nel nostro occidentale.

Per il resto tutti sanno che in questi ultimi due secoli le nazioni europee, nonostante i nazionalismi più o meno feroci, sono diventate dei vasi intercomunicanti. Cosicché nessuno dei motivi culturali di un

paese europeo è da considerarsi come estraneo agli altri paesi. Perciò abbiamo ragione di affermare che il libro del P. Sertillanges, pur essendo una rassegna incompleta del pensiero umano sul problema del male, può considerarsi esauriente, anche per quanto riguarda il pensiero moderno.

P. Tito S. Centi O. P.

\* \* \*

M. D. CHENU O. P.: *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*. Vrin, Paris, anno 1952.

Le ricerche storiche sulla Scolastica, sulle sue fonti, sui suoi esponenti e sullo sviluppo logico del suo pensiero, ha costituito e costituisce tutt'ora, specialmente fuori d'Italia un'attrattiva peculiare sempre crescente.

L'atteggiamento rientra nel vasto movimento di ritorno al Tomismo che, da qualche decennio, prende sempre più piede tra filosofi e pensatori moderni, non poco sfiduciati e delusi del triste retaggio della filosofia moderna nel campo dottrinale e sociale; e, nelle file stesse dei Tomisti, dall'esigenza di vivificare l'opera di S. Tommaso e di scoprirne il pensiero genuino.

Le ricerche in questo campo sono state non poco feconde, e, se non altro, ci hanno dato la possibilità di meglio valutare l'opera ed il contributo della Prima Scolastica e particolarmente di S. Tommaso, in teologia e in filosofia.

In questo complesso di ricerche è da collocarsi l'opera del P. Chenu, apprezzato ed appassionato studioso di cose medioevali, noto al pubblico per altre pregevoli pubblicazioni e monografie.

La nuova opera uscita dalla sua penna, e come mole e come concezione, è a più ampio respiro, e costituisce un frutto di piena maturità di pensiero, un argomento meditato, ottimamente organizzato e sviluppato. Egli stesso, nella prefazione, ci avverte che il volume costituisce il frutto di venti anni di lavoro, di ricerche e di insegnamento: « il a été d'abord l'objet d'un enseignement continu pendant plus de vingt ans ».

Il titolo del libro però, non deve farci pensare ad una introduzione sistematica al pensiero di S. Tommaso, il quale cioè, a grandi tratti, ci ammannisca le idee basi e la struttura del suo sistema; ma piuttosto ad una introduzione, per dir così, tecnica e didattica all'opera dell'Aquinate, in cui vengono messi a fuoco gli elementi che la determinarono geneticamente, nel suo farsi e nel suo concretizzarsi. In breve, è una iniziazione piuttosto che uno studio dottrinale.

La finalità che lo Chenu si propone, traspare chiaramente dalla lettura del suo volume: presentarci, come attraverso tanti bozzetti, gli elementi che contribuirono a determinare il carattere e la fisionomia propria del Medioevo, onde permetterci di cogliere, attraverso siffatti elementi, l'anima, lo spirito e la personalità di S. Tommaso.



« Toute l'ouvrage, — ci avverte — est bâti sur la conviction que sont étroitement solidaires, dans leur comportement et dans leur vérité, et donc dans l'intelligence que nous en pouvons avoir, les oeuvres d'un génie et l'humanité dans laquelle ces oeuvres se plantèrent et portent fruit, au-delà de cette humanité même....

Et nous avons confiance que, chapitre par chapitre, le lecteur sentira croître en lui la perception de la vie intérieure de saint Thomas, à mesure qu'il découvrira en sous-oeuvres les composants sociales de sa pensée, de son travail, de ses sources, de sa méthode ».

La sua opera risponde pertanto alla convinzione che, per riuscire a comprendere intimamente una persona od un periodo storico, è necessario ricercare gli elementi che vi influirono e ne determinarono il corso.

Ed è proprio questo che tenta lo Chenu nel suo volume, dal primo all'ultimo capitolo, dalla prima all'ultima pagina, con un processo graduale e logico, attraverso un'ascesa progressiva.

Il Volume si divide in due parti: « l'oeuvre » e « les oeuvres »; l'una introduce e spiega l'altra.

Nella prima, con rapide pennellate, con precisa documentazione storica ed attraverso l'analisi delle opere stesse dell'Aquinate, fa rivivere l'ambiente in cui S. Tommaso visse ed operò (cap. I); indi passa in rassegna gli elementi più atti a farci comprendere l'opera e le opere di San Tommaso, quali i generi letterari secondo cui furono composti (cap. II); la lingua ed il vocabolario in cui furono scritte (cap. III); i procedimenti di documentazione del tempo (cap. IV); ed il metodo usato nella composizione delle opere (cap. V).

Dataci, attraverso questa analisi, la chiave di volta degli scritti di S. Tommaso, nell'altra parte del suo volume, passa in rassegna le varie opere lasciateci dal nostro pensatore nei diversi generi letterari in uso nel Medioevo; e di ognuna illustra le peculiarità e le finalità.

In margine ad ogni capitolo poi, pone delle note speciali per quanti volessero rendersi personalmente conto o maggiormente approfondire gli argomenti trattati.

Ecco l'ambito della pubblicazione oltremodo utile ed interessante dello Chenu, la quale può certamente ascriversi tra le migliori e più riuscite del genere, e non dovrebbe essere ignorata nemmeno da coloro che conoscono ed hanno dimestichezza con S. Tommaso. Anzi può e deve essere proficuamente letta e meditata da quanti oggi contrappongono San Tommaso a S. Agostino e Platone ad Aristotele; indirettamente, qua e là, il problema è illuminato efficacemente.

Dopo quanto abbiamo detto, il giudizio sull'opera dello Chenu non può essere che pienamente positivo.

Essa costituisce un apporto relevantissimo alla conoscenza della Scolastica e del suo massimo esponente S. Tommaso; e ci scopre una Scolastica dotata di uno spirito molto più positivo e scientifico di quanto comunemente si pensi, ed un S. Tommaso guidato da un senso critico ben più profondo di quanto si sospetti. Si leggano, ad esempio, le pagine 117-131.

Ed il tutto trattato con stile sobrio ed efficace, con un senso altamente oggettivo e critico, senza che per questo si risolva in un sesseguirsi od

in un agglomerato di testi, di documenti storici, di nomi, di dati, di titoli di opera, come avviene in tante pubblicazioni del genere.

Non si può quindi non plaudire a quest'opera dello Chenu, veramente benemerita nel campo degli studi tomistici, e forse unica nel suo genere.

G. Santoro O. P.

\* \* \*

GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS: *Studi Pedagogici* - Edizione Liviana, Padova 1951.

Si tratta di vari studi particolari, alcuni già pubblicati in precedenza parzialmente, raccolti ed editi per i tipi della Editoria Liviana di Padova.

E' uno sguardo storico della psicologia, con un acuto esame dei vari momenti della evoluzione della filosofia della psicologia e della psicologia stessa in Lambruschini, Gabelli, Don Bosco, Frobel, Vico, Vittorino da Feltre, fino a Resta.

Maggior rilievo meritano i tre ultimi temi (*Il motivo centrale della nuova educazione; Della libertà nella educazione; Maestro e scolaro*), trattati, oltre che con competenza coscienziosa di storico, con non minore competenza di pedagogo.

Fra i tre il più interessante è quello dal titolo classico: «Della libertà nella pedagogia» di cui mettiamo in rilievo le linee principali.

Sotto il punto di vista della interpretazione e dell'applicazione del concetto di libertà alla pedagogia, il Flores D'Arcais passa in densa, se pur breve, rassegna i principali pedagogisti moderni.

Dapprima espone il genuino senso di libertà, nella sua accezione più larga e universale, secondo la dottrina che della libertà ci dà S. Tommaso: libertà non va intesa in senso di arbitraria possibilità di scegliersi un qualunque fine, poichè il fine per l'uomo è obbligato; ma libertà che consiste ed è scelta di mezzi che a questo fine possono portare, molteplici e vari.

In piano pedagogico la libertà è considerata in senso dinamico, di assecuzione del fine: implica perciò eticità. Per cui non sembra che la pedagogia possa esimersi ed esulare dalla sua funzione di eticità.

Che cosa hanno pensato e come hanno applicato al proprio metodo educativo il concetto di libertà, Rousseau, Spaventa, Cuoco e in genere i pedagogisti nel periodo del Risorgimento italiano, esamina l'A., dimostrando l'impossibilità che un puro concepire naturalistico possa portare a compimento un compito educativo, esamina gli autori che hanno veduto la necessità dello spirito religioso come regolatore della libertà anche nel campo pedagogico. Verso la fine della trattazione è esposta in breve la dottrina del Rosmini, cui sembra aderire l'autore.

Frutto della lettura del libro è una visione panoramica di alcuni momenti della evoluzione della pedagogia, sufficienti però a dare una idea dello stato presente e del passato di questa disciplina in Italia.

M. Pilastro O. P.

# RIVISTA DELLE RIVISTE

SALESIANUM - Anno XIII, 1951

- N. 1 - P. Baido, S. D. B.: *La concezione Herbartiana della pedagogia.* - G. Corallo, S. D. B.: *L'eredità genetica dell'educazione.*
- N. 2-3 - C. Fabro: *L'assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo.* - V. Bianco, S. D. B.: *Critica del realismo mediato.* - P. Muscinelli, S. D. B.: *Esigenze metafisiche nel pensiero di Bernardino Varisco.* - L. Bogliolo, S. D. B.: *Saggio sui rapporti fra metafisica e morale.* - N. Camilleri, S. D. B.: *Pensiero e magistero nella disciplina della cultura cattolica.* - G. Mattai S. D. B.: *Antonio Rosmini e il probabilismo.* - G. Castellino, S. D. B.: *La storicità dei capi 2-3 del Genesi.* - D. Bertetto, S. D. B.: *L'aspetto sacrificale e sacerdotale della corredenzione mariana.* - E. Fogliasso, S. D. B.: *Circa la rettificazione dei confini tra la teologia morale e il diritto canonico.* - A. M. Stickler, S. D. B.: *Il «gladius» negli atti dei concili e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux.*
- N. 4 - P. Brocardo, S. D. B.: *Gerolamo da Siena, maestro di vita spirituale.* - G. Mattai, S. D. B.: *Il radicalismo antipersonalista di T. Hobbes.* - G. Corallo, S. D. B.: *Il concetto di educazione nell'Enciclica «Divini illius» di Pio XI e la formazione dei giovani religiosi.*

C. Fabro: *L'assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo.*

Il ch.mo professore di Propaganda Fide, ben noto in Italia per la sua competenza nei problemi riguardanti l'esistenzialismo (è uscito in questo anno il 2° vol. degli scritti di Kirkegaard, da lui tradotti), si propone nel presente articolo di presentare una serena e approfondita valutazione del pensiero filosofico genuino e centrale dell'esistenzialismo moderno, alla luce dell'Encicl. «*Humani generis*» e in confronto col tomismo.

L'Enc. «*H. G.*» di Pio XII, mentre condanna senz'altro l'evoluzionismo universale, perchè fondato non sulla scienza ma sull'ipotesi monistica e pan-teistica, non si pronunzia contro l'esistenzialismo se non quando esso professi l'ateismo o quando nega il valore del ragionamento nel campo metafisico. E' invece condannato espressamente lo «storicismismo». E' dunque evidente che, se l'Enciclica riprova sostanzialmente l'«idealismo», l'«immanentismo», il «pragmatismo» e lo «storicismismo», lascia una speranza di vita e di prosperità all'esistenzialismo, anche nel campo cattolico, ed invita i cattolici ad uno studio più approfondito del pensiero moderno. Quanto ai futuri sacerdoti, l'Enciclica conferma le precedenti disposizioni ecclesiastiche, le quali prescrivono l'insegnamento al clero in conformità con il metodo, la dottrina e i principi del Dottore Angelico.

Ciò premesso, il P. Fabro cerca di chiarire il senso del documento pontificio: a) determinando il significato preciso dell'esistenzialismo; b) studiando il rapporto fra esistenzialismo e tomismo. Egli ritiene che «la filosofia novissima (cioè l'esistenzialismo ha una struttura tutta sua propria che va esattamente compresa e non è riducibile a nessuno degli schemi noti nè del soggettivismo nè del razionalismo o dell'irrazionalismo» (p. 187). «La nuova



filosofia pretende di aver raggiunto un significato assolutamente originale dell'«esistenza». Esso si potrebbe indicare con una formula radicale: «La libertà di essere dell'uomo singolo». Richiamandosi all'essere dell'uomo, l'es. intende anzitutto di opporsi alla ragione assoluta dell'illuminismo e dell'idealismo. L'«essere dell'uomo» non si riduce, come falsamente si è rimproverato all'es., alla proclamazione dogmatica dell'irrazionale o della vitalità spontanea, della libertà immediata o creativa, ecc. L'es. rivendica un inizio nuovo e irriducibile ai sistemi precedenti ed è precisamente l'«esistenza come libertà», ed un metodo nuovo cioè la «dialettica di questa libertà finita nel tempo». L'es. quindi intende di chiarire l'essere come tale ma, a differenza del realismo cosmico dei Greci e del realismo teologico della scolastica, ripiega su un «realismo dello spirito finito» nella sua situazione del suo essere nel mondo e di comunione fra i molti singoli... Resti ben saldo quindi che nessuna forma di es. prende il termine esistenza, nè in senso tomista come atto di cui l'essenza sarebbe potenza, nè in senso suareiziano come attualità dell'essenza, nè in senso hegeliano come apparenza ed estrinsecazione dell'essenza, ma piuttosto in polemica contro la pretesa spinoziana che ispira le metafisiche astratte di concepire l'esistenza in funzione dell'essenza» (p. 188).

Mettendo quindi in luce il «realismo» proprio della nuovissima filosofia, il Fabro scrive: «L'es. non intende affatto di negare l'essenza delle cose o l'essenza dell'uomo, ma di affermare che l'essere e il divenire dell'essere non si possono senz'altro derivare dal contenuto di una definizione quando l'essere in questione è l'essere dell'uomo il cui divenire è progetto e atto di libertà che sfugge a ogni anticipazione o deduzione astratta... L'essenza dell'uomo per l'es. non è alla stregua delle altre essenze del mondo infraumano che si attuano secondo un piano prestabilito che portano in sé e quindi esistono come soggettività chiuse: l'essere dell'uomo è invece l'avventura della sua libertà... L'idea centrale dell'es. è così carica di polemica contro tutti i sistemi ed insieme vuol essere estremamente semplice, quasi come un indugio essenziale su quel nucleo di essere, la libertà per l'appunto, che finalmente dopo tante e sciagurate esperienze possa restituire l'uomo a se stesso» (p. 189).

L'es. è altresì una filosofia della trascendenza. «L'es. così concepito, prosegue il Fabro, è assolutamente «trascendenza» e per questo l'es. pretende di fare l'istanza decisiva contro ogni forma d'immanentismo e soggettivismo sia gnoseologico come metafisico... Questo significa la trascendenza dell'uomo di essere nel mondo e di progettarsi come libertà. Si comprende allora che l'esistenza è precisamente questa trascendenza, ovvero il movimento della libertà che attua il suo progetto nel mondo... Si tratta di trascendenza ch'è l'articolazione del tempo come divenire (nel mondo) dell'essere dell'uomo, cioè trascendenza come storicità effettiva del divenire della libertà dell'uomo. Questa è per l'appunto l'«apertura dell'essere», che costituisce l'esistenza la quale così si rivela come trascendenza... Se la nuova filosofia di fatto deriva dalle filosofie della soggettività che hanno dominato l'Ottocento e buona parte della cultura di questa prima metà del nostro secolo, essa protesta di non voler rientrare in nessuno degli schemi noti: questa è la sua forza e originalità» (pag. 190-191).

Delineati così nei tratti essenziali e distintivi, i caratteri dell'es., il Fabro passa ad esaminare i «tre grandi» dell'es. contemporaneo: Sartre, Jaspers, Heidegger.

Ma il punto cruciale dell'es., come sistema filosofico, è il suo atteggiamento di fronte all'«Assoluto». «L'Assoluto, scrive il Fabro, è negato nel fenomenismo di Sartre; resta problema chiuso nello «Umgreifende» kantiano di Jaspers; è implicito forse, ma non è dichiarato nel «Sein selbst» di Heidegger in quanto è lasciata aperta la possibilità dell'esperienza del «sacro» che unicamente lo può rivelare. L'Assoluto invece domina la prima concezione dell'esistenza avanzata da Kierkegaard. L'importanza teorica del pensiero di K. è soprattutto nella dialettica fra finito e infinito, fra tempo e eternità, fra libertà e grazia, fra Dio e l'uomo che supera a un tempo la scissura protestante e la sintesi dialettica dell'immanentismo idealista e della incipiente teologia liberale» (p. 196).

« Esistenzialismo » e « Tomismo » sono dunque due sistemi irriducibili tra loro, o debbono considerarsi come compatibili e complementari? Il giudizio del Fabro a riguardo dell'es. di Jaspers e di Heidegger è piuttosto negativo, ma non disperato. « La concezione ch'essi propongono della « libertà storica » pregiudica ogni decisivo atteggiamento personale perchè il suo esito è dichiarato immanente al tempo, si diluisce nel tempo, senza mai trovare la terra ferma. Tale, a mio avviso, il disagio intrinseco all'es. contemporaneo che mette in risalto l'opportunità del richiamo pontificio a S. Tommaso ».

Ma, come abbiamo detto, una certa conciliazione tra i principi dell'es. di Heidegger e di Kierkegaard e il tomismo appare al Fabro come possibile anzi auspicabile. Egli infatti ci indica « sette punti da approfondire per una convergenza di principi tomisti e principi esistenzialisti. Ecco come si possono brevemente enunziare: 1. Pura potenzialità dell'intelletto umano per rispetto al suo oggetto, affermata da S. Tommaso, e che risponde a un' « apertura essenziale » sull'essere dell'ente messa in luce da Heidegger; 2. Dipendenza essenziale dell'intelletto umano dalla conoscenza sensitiva quanto all'oggetto proprio (S. T.), per cui si può affermare che la coscienza umana è legata intrinsecamente al mondo, l'esistere dell'uomo è un « essere nel mondo (Heid.); 3. Intimo legame di dipendenza tra gli stessi principi universali e necessari, e le strutture esistenziali della vita vissuta, sì da giustificare la concezione che Kierkegaard ha della verità: la verità è nella illuminazione dell'essere; 4. Anche per S. Tommaso l'ente rimanda all'essere come a suo fondamento e suo atto; l'essenza dice la finitezza dell'essere e per sé non ha attualità alcuna perchè questa scaturisce dall'atto di essere; 5. Anche per S. Tommaso le essenze delle cose ci sono ignote perchè noi le conosciamo soltanto dalle proprietà. Non c'è quindi identità assoluta di verità dell'essere e evidenza del conoscere. L'essere non può mai risolversi nei concetti e non c'è propriamente un concetto dell'essere; 6. Per S. Tom. la « libertà » è l'atto che decide dell'essere dell'uomo e del suo destino: essa si fonda sulla ragione, ma non « deriva » da essa perchè si determina da sé e trae nel suo movimento la stessa intelligenza, perchè la volontà è il principio propulsore della vita dello spirito; 7. Per S. Tom., come per Kierk., l'atto di fede è l'attuazione suprema dell'umana libertà in cui essa si salva dandosi a Dio e inserendo il tempo nell'eternità.

Non contento di rilevare i punti di convergenza tra tomismo e esistenzialismo, il Fabro si compiace altresì di notare l'aspetto di complementarità, che dalla fusione dei medesimi risulterebbe a tutto vantaggio del tomismo. « Quel che il tomismo contemporaneo (non parlo di S. T., che non può entrare in causa) potrebbe imparare dall'es. è il senso metafisico dell'esistenza propria dell'essere umano che non va accomunata allo « actus essendi » comune a tutte le creature e quindi senza storia e fuori dei rischi dell'esistenza che minacciano l'esito finale dell'umana libertà » (p. 198). E prosegue: « L'istanza metafisica di Heidegger non diverge ma si connette con la filosofia tradizionale. La nozione della metafisica resta quella ch'è sempre stata: la ricerca dell'essere in quanto essere... Essa non strappa le radici della filosofia; le scava il fondamento e le fornisce il suolo. La metafisica rimane la prima cosa della filosofia. Essa non attinge la prima cosa del pensiero. Nel pensiero della verità dell'essere la metafisica è superata..... Un approfondimento del tomismo in senso esistenziale, secondo quest'ultima istanza di Heidegger, non sembra esclusa: le indagini tomiste sul concetto di « ens » sono piuttosto avere e sarebbe quanto mai opportuno chiarirne il senso alla coscienza del pensiero contemporaneo che fa tante proteste di voler arrivare alla fondazione dell'ente » (p. 200).

Concludendo (e ci perdoni il lettore l'indugio nel riferire il pensiero dell'A.) il P. Fabro afferma che il problema essenziale posto da Heidegger è quello di « cogliere ovvero sperimentare direttamente l'essere », che determina la nascita dell'ente e la illumina. Vedere « quale sia il rapporto dei termini stessi, e come l'ente si rapporti all'essere e se l'essere sia un termine fra i termini o costituisca per l'appunto il fondamento stesso onde i termini attingono e senso e realtà » (p. 201).



Riconosciamo al ch.mo Professore il merito del lodevole tentativo da lui compiuto per mettere in luce nell'esistenzialismo «gli elementi di verità suscettibili d'incorporazione nel pensiero tradizionale», e una certa «prudenza» nel farlo. Tuttavia, pur non presumendo di conoscere a fondo il tomismo e, tanto meno, l'esistenzialismo, ma basandoci sui raffronti stessi offerti dall'egregio interprete, restiamo persuasi che la convergenza tra i principi tomisti e i principi esistenzialisti sia piuttosto apparente e superficiale, che reale e profonda. Siamo anzi tentati di vedervi un'antitesi irriducibile, almeno in rapporto all'es. contemporaneo.

Per S. Tommaso, infatti, la pura potenzialità iniziale dell'intelletto umano non esclude che esso nasca trascendentalmente ordinato alla conoscenza dell'Assoluto, del Primo Essere, causa universale delle cose, e che quindi la sua «apertura essenziale», totale ed adeguata, abbracci anche l'Essere Divino. Per lui, inoltre, si dà un «vero» concetto sia dell'essere finito che dell'essere Infinito, per quanto non si possa chiamare concetto proprio, nel senso di perfetto e adeguato. La libertà, secondo l'Aquinate, suppone la natura della volontà e quindi l'essere dell'uomo e il suo vero destino o ultimo fine, oggettivamente considerato; l'esistenza umana, perciò, non è di per sé un'avventura, un rischio, un viaggio verso l'ignoto. La libertà non solo si fonda sulla ragione, ma attinge da essa la propria determinazione finale; se la volontà è il principio propulsore dinamico della vita dello spirito, l'intelligenza (ch'è la parte più eletta dello spirito stesso) ne è il principio illuminativo e direttivo.

Per S. Tommaso (e per tutti i veri tomisti, compresi i contemporanei) il senso metafisico dell'esistenza creata, non esclusa quella dell'uomo, non si desume dal semplice «actus essendi», ma dall'essenza propria e specifica di ciascun essere, che solo rende possibile una distinzione essenziale e un ordinamento gerarchico degli esseri nell'universo. L'esistenza creata, pur essendo una perfezione dell'essenza in ordine all'attualità nel mondo della natura, ne è insieme quasi un effetto e un accidente nel piano della molteplice partecipazione dell'infinita perfezione del Primo Essere. Per gli esseri creati, quindi, se è vero che l'essenza è in funzione dell'esistenza: «Dio ha creato tutte le cose perché esistessero», è vero altresì che l'esistenza creata attinge la sua consistenza, il suo senso specifico e il suo orientamento finale dall'essenza stessa. Pretendere allora di cogliere o sperimentare direttamente l'essere creato è un'illusione, com'era un'illusione per gli Ontologisti il credere di fissare direttamente il primo sguardo della mente sull'Essere divino. Spostare il problema filosofico dal piano dell'«ente», comprendente insieme l'essenza e l'esistenza, per concentrarlo su quello dell'«esistenza», e tentare in tal modo di superare l'orizzonte della metafisica classica, è un rischio al quale non può toccare che l'insuccesso ed il pericolo di invadere la sfera del Divino, di Colui cioè, nel quale solo l'essenza s'identifica col proprio essere, immutabile e assoluto. Attendiamo che il Rev. P. Fabro dissipi i nostri dubbi o... scrupoli teologici.

D. Bertetto: *L'aspetto sacrificale e sacerdotale della corredenzione mariana.*

In questo suo accurato saggio di sintesi e di chiarificazione di un problema mariano così interessante ed attuale, l'Illustre Autore esamina anzitutto: Le posizioni dei teologi; quindi: Le indicazioni del Magistero Ecclesiastico, per poi trarre: Le conclusioni circa la corredenzione a modo di sacrificio e circa il sacerdozio mariano.

I teologi, secondo il Rev. D. Bertetto, si dividono in tre classi: La prima è quella dei «negatori» del sacerdozio e del sacrificio mariano («Goossens, Lennerz»), almeno in senso formale («Lepicier, Roschini, Friethoff, Merkelbach, Garcia, Garcés, Carol, Mellet, Daffara, Caldentry, De la Taille, Alastruey»). - La seconda è quella di coloro che, a parole, sembrano riconoscere a Maria un vero e proprio sacerdozio, ma poi finiscono per identificarlo col mistico o «regale sacerdotium» (I «Petr.» 2, 5), comune a tutti i fedeli



(« Dublanchy, Parente, Bittremieux, Campana, Bover, Bernard, Dillensberger, Koester). - La terza classe, infine, è costituita da alcuni teologi che si sono dichiarati per un vero e proprio sacerdozio mariano (« Seiler, Petazzi, Sauras, Llamera »). Per essi, il potere sacerdotale di Maria consisterebbe formalmente non nel carattere battesimale o cresimale, ma nella pienezza di grazia, che, in modo eminente per rispetto al sacerdozio dei fedeli ed analogico in confronto col sacerdozio di Sacerdozio, conferiva a Maria il potere di offrire ed immolare la Vittima del Calvario.

I documenti del Magistero ecclesiastico (Lettere o Encicliche di Pio IX, Leone XIII, Pio X, Benedetto XV, Pio XI, Pio XII, e Decreto del S. Ufficio in data 15 gennaio 1913) « affermano chiaramente, rileva D. Bertetto, il « fatto » della partecipazione di Maria al sacrificio di G. C. e riconoscono alla Vergine « un certo » sacerdozio ». Però, « circa la « natura » della corredenzione mariana sacrificale e del sacerdozio mariano, essi si limitano a respingere gli equivoci e i malintesi ».

Quale allora la conclusione del nostro Autore? Dai documenti ricordati egli inferisce che il « fatto » della corredenzione di Maria è innegabile. Quanto alla « natura »: « Maria partecipò « nel modo che le è proprio ed esclusivo » al sacrificio e al sacerdozio di Gesù, ossia quale « Madre e Corredentrice ». Maria non ha evidentemente il sacerdozio di Gesù perchè non ha l'unione ipostatica. Essa non ha nemmeno il sacerdozio ministeriale e gerarchico, ch'è dato dal sacramento dell'Ordine e quindi « non partecipa » in questo modo al sacerdozio e al sacrificio di Gesù. Però « Maria non è solo sacerdotessa in senso mistico e analogico, come tutti i fedeli e tutte le altre vergini cristiane, in forza della loro appartenenza al corpo mistico di G. C. e del loro carattere battesimale, il quale consacra in sacerdozio santo, per offrire le vittime « spirituali » delle opere buone. Maria ha invece una partecipazione « propria » ed esclusiva al sacrificio e al sacerdozio di Gesù, che è fondata sulla sua missione propria ed esclusiva di Madre del Redentore e di Corredentrice del genere umano ». E' una vera consacrazione, distinta da qualsiasi altra, che Maria riceve dalla Maternità divina, onde essere abilitata alla cooperazione immediata a tutta la missione redentrice del Figlio, considerata in tutti i suoi aspetti, anche sacrificali ». Tuttavia, a scanso di equivoci e in pieno ossequio alle determinazioni del Magistero ecclesiastico, D. Bertetto non crede conveniente chiamare Maria « Virgo sacerdos », « Vergine sacerdotale o consacerdotessa », onde non suggerire l'idea di un sacerdozio distinto e parallelo a quello di Gesù. Ma è più conveniente dire semplicemente che Maria SS. partecipò, nel modo che le è proprio, al sacerdozio e al sacrificio di Gesù, quale Madre e Cooperatrice immediata della Redenzione.

Dobbiamo sottoscrivere senz'altro alle conclusioni dell'egregio professore? Non ne abbiamo l'ardire, perchè non ci sembrano persuasive. Usando anzi di uguale libertà di opinione in mezzo alla selva delle sentenze, giudichiamo più conforme al pensiero dell'Aquinate, di cui risuona l'eco autorevole nell'Encicl. « Mediator Dei » di S. S. Pio XII (eco, che però è rimasto nella penna del nostro A.), l'asserire che anche la Vergine fu partecipe, in modo analogico, ma sempre vero e formale, del sacerdozio di Cristo: in virtù cioè del carattere battesimale, il quale consacra in sacerdozio « vero » e « proprio », sia pure ministeriale (ma non gerarchico) e non soltanto in sacerdozio santo, mistico o metaforico per offrire ostie spirituali. Se i fedeli, in virtù di tale carattere, partecipano « attivamente » all'« offerta » liturgica esterna della Vittima augusta, « immolata » dal solo Sacerdote in nome di Cristo sull'altare, perchè negare che Maria, in virtù di quello stesso carattere, partecipò all'offerta della Vittima del Golgota, la cui fisica, volontaria immolazione sacrificale fu propriamente l'atto del solo Sommo Sacerdote, Gesù Cristo?

La Maternità divina perciò non è da concepirsi come una vera e propria consacrazione sacerdotale; e nemmeno può dirsi tale la pienezza di grazia. Ma questa, al pari della grazia capitale in Cristo, fu, nella Vergine per così dire, a servizio e decoro della sua eminente potestà sacerdotale sacramentale, non gerarchica. Se è doveroso rinunciare alle espressioni « Vergine sacerdo-

tales » o « consacerdote », per i motivi sopra accennati, la realtà d'una correzione mariana propriamente sacerdotale e sacrificale resta tuttavia intatta, in forza d'una partecipazione formale di Maria al sacerdozio di Cristo e quindi al sacrificio del Golgota, nella sua qualità di Consorte e Coadiutrice, più che ministra, del Redentore Divino (Cfr. Enc. « Mediator Dei », A. A. S. 1947; « Summa Theol. », III, q. 63, aa. 2-3; B. Merkelbach, O. P., « Mariologia », 1939, p. 163, 3°; Mons. F. Carpino, « Il Giubileo sacerdotale di Pio XII alla luce della sua dottrina sul sacerdozio », Roma 1949).

L. Ciappi O. P.

\* \* \*

# ANTONIANUM - Annus XXVI, 1951

Fasc. 1-2 - C. Balic, O. F. M., *De proclamato Assumptionis dogmate prae theologorum doctrinis et Ecclesiae vita.* - E. Gilson, *Les recherches historicocritiques et l'avenir de la scolastique.* - H. Bren, O.F.M., *De morali professionali.* - Theophilus ab Orbiso, O.F.M. Cap., *Undecim priora capita Geneseos a S. Laurentio Brundisino explanata.* - H. Betti, O. F. M., *Pro editione critica Quaestionum Alexandri Halensis.*

Fasc. 3 - D. Van den Eynde, O. F. M., *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII siècle.* - G. Cantini, O. F. M., *Processus negociandi themata sermonum di Giovanni della Rochelle, O. F. M..* - C. Mesini, O. F. M., *De Codice iuridico N. 3, Pl. II, 1. S. bibliothecae Malatestianae (Cesenae).*

Fasc. 4 - G. Calandra, O. F. M., *Nova Protoevangelii Mariologica Interpretatio.* - C. Mesini, O. F. M., *De Codice iuridico N. 3 (continuatio et finis).*

C. Balic: *De proclamato Assumptionis dogmate prae theologorum doctrinis et Ecclesiae vita.*

Una parola intorno al nuovo dogma dell'Assunzione riesce particolarmente gradita quando ci viene detta da uno dei teologi più benemeriti della preparazione del solenne atto pontificio. Con vivo interesse quindi abbiamo letto l'articolo del Rev.mo P. Balic, nel quale risuona l'eco dei discorsi da lui tenuti a Firenze e Siena a commento della Costituzione apostolica « Munificentissimus Deus ».

Nel suo perspicuo studio, il Rettore Magnifico dell'« Antonianum » si indugia a parlare: I. Dell'oggetto del dogma definito; II. Dei fondamenti teologici del dogma secondo la Cost. Pontificia; e, III. secondo la natura scientifica della teologia; IV. Degli effetti pratici del dogma, specialmente per rispetto all'insegnamento teologico e alla vita della Chiesa.

Dovendo limitarci, data l'indole del nostro riassunto, ad alcuni rilievi più importanti, ci piace richiamare l'attenzione del Lettore su alcune affermazioni più significative fatte sul nostro argomento dal P. Balic.

Il Vicario di Cristo nella Costituzione dommatica si è limitato a definire l'assunzione corporea della B. V. al cielo; quanto alla morte, Egli non l'ha dichiarata come rivelata, nè l'ha espressamente e con parole sue asserita o negata. Tuttavia, dal tenore della Bolla risulta che la questione della morte della Vergine rimane almeno allo « statu quo », come cioè ci è pervenuta dalla più remota antichità, ossia com'è affermata dalla Liturgia, dall'arte cristiana e dalla predicazione della Chiesa. Sarebbe pertanto una incongruenza il rigettare la morte di Maria, quasi si trattasse d'un fatto puramente storico, per poi trincerarsi in argomenti dommatici a sostegno della immorta-

lità. Come pure sarebbe illogico il ricorrere agli argomenti sopra menzionati quando si tratta di provare l'Assunzione, e poi ricusarne ogni valore per riguardo alla morte, l'incorrusione e la risurrezione. Ma, ciò ch'è più grave, mostrerebbe di far ben poco conto dell'assistenza dello Spirito Santo promessa alla Chiesa e che tanto è messa in risalto nella nostra Costituzione, chi attribuisse la comune credenza del popolo cristiano nella morte della B. Vergine alla falsa opinione del suo non immacolato concepimento.

Quanto ai fondamenti teologici del dogma, la Costituzione appare esplicita e ordinata nell'enumerazione e nella breve ma lucida trattazione. «Tali argomenti, conclude il P. Balic, che tanto interesse suscitano nei teologi del passato, non lo conservano ugualmente per noi, che abbiamo la certezza assoluta della rivelazione di questo mistero per bocca di Pio XII. Perciò, anche se tutti gli argomenti addotti nella parte espositiva della Costituzione apostolica fossero privi di valore (ciò ch'è assurdo!), sarebbe sempre vero che l'assunzione è divinamente rivelata: poichè l'infallibilità del Sommo Pontefice non si basa su di essi, ma sull'assistenza dello Spirito Santo» (p. 25).

Dal punto di vista scientifico della teologia urge il problema di sapere «in qual luogo» e «in qual modo» sia stato rivelato il mistero dell'Assunzione. I luoghi teologici riferiti nella Costituzione «M. D.»: Scrittura e Tradizione, sono da considerarsi come fonti reali per provare scientificamente la suddetta rivelazione, o soltanto come prospettanti alcune ragioni di «convenienza»? Esaminatili distintamente, il P. Balic conchiude che, alla luce del Magistero ecclesiastico, risulta chiara la presenza almeno implicita della verità dell'Assunzione nel deposito della fede, a motivo del suo intimo nesso con gli altri privilegi mariani: nesso, di cui la Costituzione ci rende divinamente certi. Nè il ritenere ciò pregiudica all'indole scientifica della teologia, poichè a questa, proprio in forza della sua specifica natura, non è lecito interpretare i sacri testi quasi fossero documenti profani, ma fidandosi anzitutto della luce che su di essi piove dal Magistero della Chiesa.

La verità dell'Assunzione non appare tuttavia al ch.mo A. come una verità «formalmente» contenuta negli altri dommi mariani, ma in modo soltanto germinale o virtuale. Perciò, dalla Bolla «Ineffabilis Deus» e dalla Costit. «Munificentissimus Deus», osserva il P. Balic, non si può in alcun modo dedurre che soltanto le verità formalmente rivelate, escluse quindi le rivelate in modo virtuale, sono realmente e veramente rivelate da Dio, degne perciò d'essere credute «per l'autorità di Dio rivelante»; nè le Bolle menzionate insinuano che le verità implicitamente rivelate debbano avere un nesso metafisico o fisico con quelle rivelate espressamente.

Com'era da attendersi, per quanto grati alle preziose dichiarazioni del Rev.mo P. Balic, i mariologi «immortalisti», come pure gli assertori che soltanto il rivelato formale può essere oggetto di definizione, non hanno cambiato opinione. Dalla ricca messe di articoli apparsa a commento della Costit. «M. D.», risulta chiaro che le posizioni sono rimaste immutate. Il Santo Padre, maestro della verità rivelata a tutti i fedeli, ha creduto sufficiente e più opportuno limitarsi alla definizione dell'Assunzione corporea della Vergine, che ha riconosciuto come un domma già indubbiamente ammesso dal consenso della Chiesa docente e discente. Le questioni scientifiche, discusse dai teologi, non riguardano la sostanza della verità rivelata, nè la loro soluzione è stata ritenuta come un presupposto necessario onde procedere alla auspicata definizione.

Però, secondo il nostro modesto giudizio, la Costituzione pontificia sembra piuttosto favorevole alla sentenza che afferma essere l'Assunzione una verità rivelata, non solo virtualmente, perchè avente un nesso di morale convenienza con gli altri dogmi mariani; ma altresì «formalmente», in quanto è inclusa attualmente, come «parte essenziale» e «segno finale», nella pienissima vittoria sul peccato e sulla morte, riportata da Cristo e dalla Vergine sua Madre, Nova Eva e nostra Corredentrice. Se non ammettiamo questa «attuale» e «formale» inclusione, resasi manifesta alla luce della Tradizione e del Magistero ordinario della Chiesa, come possiamo dire, che il Som-



mo Pontefice definendola, si rende semplicemente « interprete » infallibile della Divina Rivelazione? Se negli argomenti addotti dal Sommo Pontefice, almeno in alcuni, la verità dell'Assunzione non esistesse già in termini formali sia pure non del tutto chiari, l'assistenza dello Spirito Santo non verrebbe quasi equiparata ad una vera e propria rivelazione? Oppure dobbiamo esigere, come indispensabile premessa della definizione dommatica, una dimostrazione metafisica o fisica della verità che diviene oggetto della fede definita?

G. Calandra: *Nova Protoevangelii Mariologia Interpretatio.*

Non potrà certo non sorprendere, esegeti e teologi, la nuova interpretazione mariologica del Protoevangelo (« Gen. » 3, 15), proposta dal Rev. P. Calandra. Questi, partendo dal fatto che non esiste alcuna definizione di fede o prescrizione della Chiesa che obblighi a tenere l'una o l'altra spiegazione; e movendo altresì dalla constatazione che si danno ragioni desunte dal testo e contesto, ben note e gravissime, le quali costringono tutti gli esegeti sinceri ed obiettivi ad ammettere che la « donna » del « Gen. » 3,15 non è altra, in senso letterale proprio e storico, che Eva, esclude anzitutto che la donna del Protoevangelo sia la B. V. Maria in senso letterale, o allegorico-dommatico, o tipico. Di poi, affermato col Rev.mo P. Bea S. I., essere una conclusione certa per i cattolici che nel Protoevangelo si parli della B. V. Maria, egli la trova indicata non già nella « donna », ma in un luogo più nobile ed eccellente, cioè nel « seme » destinato a schiacciare il capo del serpente diabolico. L'intima relazione e connessione esistenti tra Cristo e Maria ci persuadono, scrive il ch.mo Autore, a vedere indicati nel « seme » (preso in senso collettivo), non soltanto il Figlio, ossia il Messia, ma anche la sua Madre.

Il « seme » della donna è dunque Cristo, che riportò una vittoriosa perfezione, assoluta, diretta ed immediata, e per propria virtù, sopra il demonio; il seme della donna è altresì la B. V. Maria, la quale, per virtù dei meriti di Cristo e per singolare grazia e privilegio ricevuti da Dio, riportò uguale vittoria sul diabolico serpente; il seme della donna, infine, è il genere umano da Cristo rigenerato e redento, che riportò e riporta uguale vittoria, ma implicita, mediata, indiretta, relativa ed imperfetta, a causa del peccato originale. Da questa nuova interpretazione, conclude il P. Calandra, risulta più facilmente un argomento veramente scritturistico, fondato sul senso letterale e storico, in favore dell'Immacolata Concezione di Maria e della sua Assunzione corporea al cielo. Sembra pertanto, egli osserva, che una tale interpretazione sia almeno probabile e da non rigettarsi a priori.

Siamo d'accordo col Rev. P. Calandra nel riconoscere la bellezza e probabilità della sua nuova spiegazione dell'importantissimo testo mariologico del Genesi. Però, non avendo autorità e competenza per pronunziare un giudizio di critica o di conferma, ci permettiamo due piccole osservazioni. La prima è questa: Non sembra che l'A. porti validi e convincenti argomenti per escludere anche il senso mariologico letterale « pieno », col quale resta intatto il semplice senso letterale riguardante Eva. Il Rev.mo P. Ceuppens, dal P. Calandra citato ancora tra gli oppositori, ha ultimamente aderito al senso « pieno », che ha giudicato più in armonia con la Cost. « Munificentissimus Deus » (Cfr. « Mariologia », 1951). La seconda osservazione è motivata appunto dalla Costituzione « M. D. » di Pio XII e dalla Bolla « Ineffabilis Deus » di Pio IX. In esse si dice che nella Donna del Protoevangelo, nemica del serpente, la tradizione cattolica fin dal II sec. ha visto « designata » la « nuova Eva »; non sembra pertanto sia più consentito agli esegeti e ai teologi cattolici di escludere che la « donna » del Protoevangelo sia « anche » la Nuova Eva, almeno in senso tipico, in forza di un duplice parallelismo sintetico-antitetico, messo in chiara luce dal Magistero ecclesiastico.

L'interpretazione dunque del P. Calandra appare accettabile, ma non in modo esclusivo; dal punto di vista teologico, come argomento scritturistico-

tradizionale in favore dell'Immacolata Concezione e della Assunzione, crediamo che tale argomento giunga ormai in ritardo, e piuttosto a conferma e collaudo, che a prova e sostegno. Anzi, è alla luce dei due dommi già definiti, che nel « seme », vincitore assoluto del serpente, siamo indotti a vedere anche la Vergine Maria, che con Cristo ha riportato una pienissima vittoria contro il nemico infernale.

L. Ciappi O. P.

\* \* \*

#### NUOVA RIVISTA PEDAGOGICA - A. 1951

- N. 1 - Sammartano N.: *Questa nuova rivista*; Spirito U.: *Situazione e avvenire della Pedagogia*; Redanò U.: *Scuola formativa o informativa?*; Pende N.: *L'umanesimo biologico e le quattro armonie biopedagogiche nella scuola rinnovata*; Balbino G.: *Seneca filosofo educatore*; Grana S.: *La lingua scritta*; Ciancaglini R.: *Parole chiare sulla scuola non statale*; Cafaro F.: *Ricordo di G. Gentile*; Polacchi L.: *Protesta sul disumanesimo decandestistico*; Croft I.: *Come un inglese vede la scuola italiana*; Mazzilli S.: *Autenticità e valore di un manoscritto pedagogico di G. B. Vico*; Villa G. M.: *Conoscere la geografia*; Impedovo G.: *G. Tauro*; Mosca B.: *La prova scritta nei concorsi di materie letterarie*; Rotondi P.: *Per l'insegnamento della storia dell'Arte nei Licei classici*; *La Pedagogia nel mondo - Panorama Anglo-sassone*; *Panorama Francese. - Le attuali condizioni della scuola in Romania. - Rassegna Bibliografica.*
- N. 2 - R. Bottacchiari: *Salvare la scuola italiana*; I. Testa: *La scuola tra le riforme*; N. Sammartano: *Valore attivistico della nostra tradizione pedagogica*; P. Rebora: *Recenti sviluppi della scuola inglese*; S. Grana: *La mostra del periodico per ragazzi e le stalle di Augia*; E. Garulli: *Aspetti della pedagogia di Giovanni Gentile*; P. Salvucci: *Il concetto di disciplina in Kant*; N. Sammartano: *I pedagogisti dell'età umanistica*; L. Ventura: *C'è una logica del sentimento?*; G. Impedovo: *Nervosismo, falsa educazione, civiltà*; R. Ciancaglini: *La tragedia di 40.000 educatori della scuola non statale*; M. Caruel: *Un equivoco circa l'insegnamento della pedagogia*; *Panorama Anglo-sassone: Nord-America*; *Inghilterra*; *Panorama spagnolo e sudamericano. - Rassegna bibliografica.*
- N. 3. - N. Sammartano: *Un equivoco: Libertà nella scuola e della scuola. Discorso intorno al progetto di Riforma scolastica*; A. Ronconi: *Lo studio del latino e la sua funzione*; E. Cione: *Le fortune della concezione platonica sull'idea nell'estetica secondo Erwin Panofsky*; B. Magnino: *Aspetti della pedagogia del positivismo in Italia*; R. Laporta: *Sulla classificazione dei film pedagogici*; L. Guidi: *Il cinema e la scuola*; S. Grana: *La riforma dei maestri*; R. Braccisi: *Note in margine ai concorsi magistrali*; L. Venturi: *Temi difficili che sembrano... facili!*; *Libertà o autorità in educazione?*; G. Rispoli: *Nuovi orizzonti educativi nelle biblioteche americane e scandinave*; G. Grana: *Indagine sull'arte moderna: Umanesimo e decadentismo*; L. Polacchi: *Nota all'articolo di G. Grana: Umanesimo e decadentismo*; R. Carmignani: *Salvare la scuola italiana (postille a R. Bottacchiari)*; N. Sammartano: *Contributo alla storia dell'educazione nel Risorgimento: Pietro Giordani e la «Causa dei ragazzi»*; M. Tumminelli: *L'educazione fisica nell'angolo visuale della dottrina biopedagogica.*

- N. 4 - F. Centineo: *Il problema della formazione del maestro*; G. A. Mancini: *Ai margini della riforma della scuola*; C. Cottone: *Maria Montessori Una e Due*; S. Mazzilli: *G. B. Vico e la educazione letteraria*; F. Brancatisano: *A proposito della pedagogia di John Dewey*; I. Sturmiolo: *Dal fenomenismo all'Axiofenomenismo*; R. Laporta: *Nota alle Giornate di Studio» della F.I.C.E. a Firenze*; A. Musi: «*Vediamo di rialzare l'idealità nelle scuole*»; L. Cucchi: *S. G. B. de La Salle*; P. Ruggieri: *Per una riforma del calendario scolastico*; V. Sammartano: *La disciplina nella scuola*; Panorama anglo-sassone: *Inghilterra*; Panorama belga e francese. - Rassegna bibliografica.

Diamo il Sommario, con qualche breve indicazione, di questa nuova Rivista Pedagogica, diretta da Nino Sammartano, rivista che evita magistralmente i due estremi di troppa teoria o di troppo pragmatismo. Studi di situazioni concrete e di principi speculativi si armonizzano e danno una sintetica visione della situazione della scienza pedagogica in Italia e della sua attuazione concreta.

A base poi di tutta la impostazione della Rivista sta una concezione cristiana dell'educazione. Una rubrica speciale dedica la rivista in ogni numero a panorami della situazione della pedagogia nel mondo. Chiude sempre una abbondante rassegna bibliografica.

Importante l'articolo di N. Pende (pagg. 15-23) in cui dal concetto di unità del composto umano personale, ricava la necessità di unità nella educazione del composto stesso: fusione e collaborazione quindi di elementi apparentemente eterogenei, uniti nella finalità dell'educare. Poichè non è possibile adunare in un'unica persona la scienza specializzata e profonda nel campo pedagogico, medico, psicologico, pur così necessaria alla educazione, si rende evidentemente di prima esigenza la collaborazione di parecchi individui. Si augura perciò l'A. il sorgere di un organo medico-psicologico-costituzionalistico, presente nelle scuole sia primarie che secondarie, onde si possa seguire la formazione dell'unità personale degli educandi; realizzando prima di tutto l'armonia fisico-costituzionale, onde porre basi all'armonia seconda, quella del carattere nella sfera istintivo-affettiva, per assurgere infine all'armonia spirituale nella sfera ideativa, spirituale, intellettuale.

Nell'Art. «*Recenti sviluppi della Scuola Inglese*» di Piero Rebora, vengono messi a punto i caratteri principali del metodo inglese di insegnamento di oggi. Lo spirito di positiva o positivistica praticità, e il senso fortissimo di tradizione e solidarietà nazionale, permettono ad un tempo la massima libertà nei programmi della scuola e il coerente tendere di ogni insegnamento alla formazione dell'inglese moderno.

Il metodo inglese è messo a confronto con il metodo «continentale» con competenza (l'A. ha insegnato in Inghilterra) e felicissimi rilievi.

«*La mostra del periodico per ragazzi e le stalle di Augia*» di S. Grana (pagg. 25-31) raccoglie le impressioni dell'A. nel visitare la mostra del periodico per ragazzi, inaugurata a Roma nell'Aprile scorso.

E' un minimo di reazione alla straripante invadenza di giornali e giornaletti che invece di essere educativi, servono decisamente ad abbassare il livello non solo intellettuale, ma anche morale dei nostri ragazzi.

Carmelo Cottone in «*Maria Montessori Una o Due*» si occupa della famosa educatrice italiana, rilevando i pregi della sua opera, ma non tacendo di alcuni difetti del suo metodo. Vede quasi un dualismo nella personalità dell'educatrice, fra la Montessori «del bambino» e la Montessori «dottoressa». Ella, dice l'A., difende la libertà massima nel bambino e d'altra parte lo relega in un isolamento ambientale che lo estranea dal mondo dei «grandi». Lo fa giocare insegnandogli piuttosto il «come» del gioco, e non il «perchè», togliendo in questo modo ad un mezzo efficacissimo il suo più forte potere educativo. Ciononostante i pregi sono tali e tanti, nel metodo Mon-



tessori, che questi rilievi dicono soltanto che la perfezione non è di questo mondo.

Raffaele Laporta esprime le sue impressioni sulla riunione della F.I. C.E. a Firenze, in « Nota alle giornate di studio a Firenze » (5-6- Nov. 1951): quello che le giornate hanno concluso e quello che dalle giornate ci si poteva aspettare.

La FICE (Federation Internationale des Communautés d'Enfants) è una società internazionale che si occupa del fanciullo senza famiglia, a fine di dare una sicura educazione.

Ma i ragazzi senza famiglia, rileva l'A., non sono solo quelli cui mancano i genitori, perchè « il fanciullo può rimanere senza famiglia, proprio nel seno stesso della più legale e ufficiale famiglia di questo mondo » (p. 54).

Perciò il problema riguarda non solo gli educatori ufficialmente incaricati dei Villaggi e delle Case dei Ragazzi, ma per la sua ampiezza ha oggi investito di responsabilità ogni educatore.

M. Pilastro O. P.

\* \* \*

#### RIVISTA DI POLITICA ECONOMICA — 1951

- N. I - R. G. Hawtrey: *Misure per la piena occupazione. - Rapporto degli esperti delle Nazioni Unite del dicembre 1949*; R. Tremelloni: *L'industria italiana e l'industria europea*; M. Resta: *Obiettività di giudizio sull'economia inglese di oggi*; M. Pasquato: *Sulle possibilità e condizioni di una politica italiana di alti salari*.
- N. II - H. Laufenburger: *Alcuni aspetti economici e finanziari del riarmo*; D. Borasio: *Sindacalismo imprenditoriale*; P. Battara: *Considerazioni sul reddito nazionale in termini reali*.
- N. III - V° Convegno di Studi di Economia e Politica Industriale; C. Arena: *Politica economica del commercio interno*; G. Secreti: *La disciplina dei licenziamenti individuali nell'ordine aziendale*; F. Mattei: *Il primo bilancio della Electricité de France*; A. Petretti: *Il monopolio degli idrocarburi*.
- N. IV - V° Convegno di Studi di Economia e Politica Industriale; G. La Volpe: *Concetto e misura della flessibilità dei sistemi economici*; M. Orsini Ratto: *Avvenire economico del Giappone*; G. Della Porta: *L'orientamento professionale in Francia*; L. Marsigli: *I controlli nella riforma dell'Amministrazione dello Stato*.
- N. V - Note in memoria di Riccardo Bachi, Attilio Cabiati, Mauro Fasiani, Luigi Federici ed Angelo Fraccacreta (a cura di M. Resta, F. Chessa, L. Lenti e M. De Luca, con presentazione di M. Saibante).
- N. VI - M. Ruini: *Il bilancio dello Stato (Commento nell'Articolo 81 della Costituzione)*; G. Ugo Papi: *Agricoltura e industria sul piano mondiale e nell'opera della F.A.O.*; A. Sauvy: *Alcuni demografi ignorati del XIII secolo: de la Morandière, Caveirac, Cerfvol, Pinto*.
- N. VII - Numero speciale dedicato alla pubblicazione degli Atti del 5° Convegno di Studi di Economia e Politica Industriale tenutosi a Genova nei giorni 31 Maggio - 1 e 2 Giugno 1951.
- N. VIII-IX - C. Gini: *Sviluppo delle aree depresse ed avvenire delle civiltà occidentali*; R. Tremelloni: *L'industria tessile alla metà del se-*

- colo; P. Emilio Cassandro: *Fattori influenti sul grado di nominalità del reddito d'impresa*; M. Orsini Ratto: *Politica economica dell'Asia non comunista*; Rahmat-Ullah D'Afganistan: *Aspetti odierni dell'economia dell'Afghanistan*; M. Rossini: *Produzione e consumo dell'azoto in Italia*.
- N. X - A. de Pietri-Tonelli: *Le variazioni delle quantità fiscali in Italia dal 1937 al 1949-50*; M. Marconi: *Il Mezzogiorno ed il suo problema industriale*; G. Bodo: *Il cottimo in Italia nel periodo prebellico e nel momento attuale*; G. Sensini: *Un punto discutibile dei Principii di Maffeo Pantaleoni*.
- N. XI - G. La Volpe: *Sintesi metodologica per lo studio dei processi economici*; M. De Luca: *Regime degli scambi con l'estero ed equilibrio interno*; O. Fantini: *Il salario adeguato e l'equilibrio sociale*.
- N. XII - A. Piatier: *Alcuni aspetti dell'evoluzione della produzione industriale nel mondo*; P. E. Cassandro: *Le scorte normali d'impresa e la politica fiscale*; A. Giannini: *Politica economica nelle situazioni intermedie*; A. Marinelli: *L'emigrazione italiana e i finanziamenti internazionali*; G. Napolitano: *Polemiche sulla linea Pella*.
- In ogni numero vi sono inoltre *Rassegna dell'Economia e finanza in Italia e nel mondo*, *Rassegna della vita politica italiana*, *Note e Commenti e Rassegna di pubblicazioni*.

\* \* \*

#### BENEDICTINA — 1951

- N. 1-2 - G. Brugnoli: *La biblioteca dell'abbazia di Farfa*; A. Mundò: *Una lettera di San Pier Damiani sulla salvezza di Salomone*; F. Cordignano: *L'abbazia benedettina di Moggio*; A. Lentini: *La « vita S. Dominici » di Alberto Cassinese*; A. Lauri: *Le origini del distrutto monastero di Santa Chiara in Sora*; I. Tassi: *La crisi della Congregazione di S. Giustina tra il 1419 e il 1431*; A. Ceccarelli: *Note di pedagogia sulla regola di S. Benedetto (III)*; G. Fohl: *Il Congresso internazionale per l'aggiornamento degli stati di perfezione*; T. Leccisotti: *Sul diritto di precedenza dell'abate di Montecassino*.
- N. 3-4 - G. Castagna: *La corrispondenza dei monaci benedettini cassinesi col Muratori, VI - Don Benedetto Bacchini*; A. Lentini: *I - S. Domenico Sorano e Montecassino*; *II - Su tre Inni di S. Domenico abate*; A. Mori: *La colonia agricola benedettina di Brescello*; A. Pantoni: *Santa Caterina di Perugia*; A. Ceccarelli: *Note di Pedagogia sulla regola di San Benedetto (IV-VII)*; G. Brugnoli: *Un elenco cinquecentesco di libri a Farfa*; E. De Sainte-Marie: *La nuova edizione di S. Anselmo*; T. Leccisotti: *« De monastica Italiae historia conscribenda » (Osservazioni e proposte)*.

# NOTIZIE

---

## XI CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

Nel 1953, dal 20 al 26 Agosto a Bruxelles (Belgio) sarà tenuto l'XI Congresso Internazionale di Filosofia.

Il Comitato esecutivo è composto dai Professori: M. Barzin, Presidente; L. De Raeymaeker, Ph. Devaux, A. Mansion, E. De Bruyne, S. De Coster, A. De Waelhens, I. Dopp, I. Lameere, H. L. Van Breda, Ch. Perelman.

Le comunicazioni verranno raggruppate sotto i seguenti titoli: 1) Teoria della Filosofia; 2) Epistemologia, Metafisica (ontologia, teoria generale dei valori); 3) Logica formale e filosofia delle scienze deduttive; 4) Filosofia delle scienze della natura; 5) Psicologia filosofica; 6) Filosofia del linguaggio; 7) Filosofia della storia; 8) Filosofia sociale; 9) Filosofia politica; 10) Filosofia del diritto; 11) Morale; 12) Estetica; 13) Filosofia della religione; 14) Storia della Filosofia.

Il Comitato pensa di organizzare sedute speciali consacrate ai seguenti soggetti: 1) Esperienza e Metafisica; 2) Portata della prova; 3) La spiegazione nelle scienze della natura; 4) La conoscenza dell'altro; 5) La significazione; 6) L'intelligibilità della Storia; 7) Fondamenti e limiti dell'autorità; 8) L'incidenza del relativismo sulla obbligazione morale; 9) Roberto di Lincoln detto Grossatesta (morto nel 1253); 10) Giorgio Berkely (morto nel 1753).

Le comunicazioni possono essere inviate al Segretario del Congresso: Ch. Perelman 32, rue de la Pacherie, UCCLE, Bruxelles, non oltre il 15 Dicembre 1952.

\* \* \*

## ATTIVITA' DEL CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE

### 1) VIII Convegno di Filosofia.

A Gallarate dal 6 all'8 Settembre prossimo, verrà svolto l'annuale Convegno del Centro di Studi Filosofici Cristiani. Tema del Convegno: « Il problema della Storia ». Le relazioni introduttive verranno fatte dai Prof. Felice Battaglia dell'Università di Bologna e Umberto Padovani dell'Università di Padova.

### 2) *Enciclopedia Filosofica.*

Il Centro di Studi filosofici cristiani di Gallarate annuncia che, dopo l'assiduo e accurato lavoro di un biennio per la compilazione dello schedario, sono già state distribuite ai Collaboratori le voci del 1. volume della grande « Enciclopedia filosofica », per concetti e autori, che uscirà in 4 volumi, in 4°, di circa 1000 pagine ciascuno, con lo scopo preciso di esporre la teoria e la storia della filosofia in modo scientifico, obiettivo e critico, come conviene alla trattazione della disciplina che riguarda i problemi essenziali alla vita dello spirito. Non occorre rilevare l'eccezionale importanza dell'opera, che unitamente alla « Bibliografia filosofica italiana 1900-1950 » (Roma, Edizioni Delfino), e alla « Bibliografia filosofica annuale », continuazione della precedente (Milano, Editore Marzorati), colma una grave e lamentata lacuna esistente tra le pubblicazioni filosofiche italiane.

Comitato direttivo: Proff. Battaglia, Guzzo, Padovani, Sciacca, Stefanini - Segretario: Prof. Giacon.



**Direttori di Sezione:**

Prof. Sciacca per la gnoseologia, la metafisica e la filosofia delle scienze;  
 Prof. Stefanini per l'estetica;  
 Prof. Battaglia per l'etica e la filosofia del diritto, dell'economia e della politica;  
 Prof. Padovani per la filosofia della storia e della religione;  
 Prof. Calò per la psicologia e la pedagogia;  
 Prof. Gentile per la storia della filosofia orientale e antica;  
 Prof. Giacon per la storia della filosofia patristica e medievale;  
 Prof. Pareyson per la storia della filosofia moderna e contemporanea.

**Segretario di Redazione:** Prof. Moschetti.

**3) Premio in filosofia « Convegni di Gallarate ».**

Il Centro di Studi filosofici cristiani di Gallarate istituisce il Premio in filosofia « Convegni di Gallarate », indivisibile e annuale, di L. 300.000, intitolato alla Signora Stella Casazza Castelli, defunta Consorte del Sig. Francesco Castelli di New York, oblatore del Premio. Il Premio è destinato ad un lavoro inedito di discipline filosofiche, libero da ogni vincolo di contratto editoriale, ma approntato per la stampa, che sia, per la severità dell'indagine e la maturità del pensiero, un contributo effettivo al progresso degli studi filosofici. Al Premio possono concorrere i cultori italiani di discipline filosofiche, non titolari di cattedra universitaria. Il Premio verrà assegnato in occasione del Convegno annuale di Gallarate. L'assegnazione sarà deliberata dal Comitato promotore dei Convegni, costituito in Commissione giudicatrice. Il lavoro, in tre copie dattiloscritte, contrassegnate da una sigla, dovrà essere inviato, entro il 30 giugno di ogni anno, alla Segreteria generale del Centro, Via Donatello 16, Padova, accompagnato da una busta sigillata contenente nome, cognome, sigla e indirizzo dell'autore. In via transitoria, per il corrente anno 1952, il lavoro dovrà essere presentato entro il 31 ottobre, e il Premio verrà assegnato entro il 31 dicembre.

\* \* \*

**LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE**

*Estetica:* Atti del settimo convegno di studi filosofici cristiani tra Professori Universitari - Gallarate 1951 - Editoria Liviana, Padova 1952.

Gillet St. M. O. P.: *Lacordaire*, Les Constructeurs - Paris, 1952.

Lagrange G. Reginaldo O. P.: *Il senso comune*; Ed. La Scuola » Brescia, 1952.

*L'Organizzazione professionale:* (Settimane Sociali dei Cattolici italiani), Genova 23-29 Sett. 1951, a cura dell'I.C.A.S. Edizioni dell'Ateneo Roma, 1952.

Orecchia M.: *Dall'uomo a Dio. Apologetica del concreto. II - La Chiesa Cattolica*. L.I.C.E. Torino, 1952

*Questioni di morale professionale:* La Chiesa e il mondo d'oggi, la Proprietà, l'elevazione della classe lavoratrice, lo sciopero. « Studi e Documenti n. 2 » Istituto Sociale Ambrosiano, Milano 1952.

Sciacca M. Federico: *In Spirito e Verità* - Pensieri e meditazioni - Edizioni Morcelliana, Brescia, 1952.

Stefanini L.: *La Chiesa Cattolica* (II Ediz. aumentata) Editrice Morcelliana, Brescia, 1952.

Sturzo L.: *I discorsi Politici*; Istit. Luigi Sturzo, Roma, 1952.

---

Con Approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Roma, 10 Giugno 1952.

*Direttore Responsabile:* P. BENEDETTO D'AMORE

---

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO - Giugno 1952.

## LA MORALE DI S. TOMMASO E IL PERSONALISMO

Spesso si rimprovera, nei nostri giorni, alla morale di S. Tommaso di essere astratta, nozionale, analitica. La descrizione delle virtù, che costituisce la trama della II-II<sup>ae</sup> della Somma Teologica, poteva suscitare l'ammirazione dei nostri padri; oggi invece a certuni essa appare come un fastidioso sminuzzamento. D'altra parte la morale di S. Tommaso è legata indissolubilmente alla considerazione di una natura « transitoria », di un *in-se*, la cui struttura sfugge all'influsso concretizzatore del tempo. L'uomo di oggi invece si attacca anzitutto al soggetto, al concreto. Il pensiero moderno sente poco gusto per le idee astratte. Vuole essere una « filosofia della vita », piuttosto che una sterile dialettica. Per molti la storia è diventata la misura essenziale, precisamente perchè essi non ammettono più un'essenza intelligibile nelle cose. Del resto, che le strutture puramente teoretiche siano o no valide in se stesse, poco importa, poichè esse non hanno efficacia alcuna sullo spirito dei nostri contemporanei, non rappresentando per essi il « valore ».

Alla morale di S. Tommaso si rimprovera anche di non essere « personalistica ». La norma fondamentale che essa propone si formula infatti così: *agere secundum rationem*. Ora spiriti brillanti si domandano se non sarebbe meglio dire: *agere secundum personam*, piuttosto che: *agere secundum naturam*. È buono ciò che « *personnalise* », cattivo ciò che « *dépersonnalise* » (1).

È facile vedere come quest'ultima osservazione si colleghi alle precedenti. La norma: *agere secundum rationem* è norma universale ed astratta. Quella nuova invece è « concreta » e vitale. Ed è ciò che le dà una efficacia immediata sul soggetto che agisce, sulla persona.

Cosa si deve pensare di queste osservazioni, che si presentano spesso sotto la forma modesta di una nuova « esposizione » della morale, ma che in realtà arrivano fino a fissare una nuova struttura di questa scienza ?

---

(1) Ci si perdoni questa brutta espressione: è una citazione.

Nessuno contesterà che la morale tomistica si presenta sotto l'apparato di idee astratte, quali principalmente quelle di bene, di fine, di legge. La Somma Teologica non è un *Thesaurus* di aneddoti edificanti. Neppure è quella descrizione storico-biblica dello stabilirsi del regno di Dio nell'uomo, quale cercarono di elaborare, nel secolo passato, un Deutinger o un Jocham. La struttura astratta della morale di S. Tommaso è legata al suo carattere *metafisico*. Sarebbe allora da domandarsi se la metafisica possa rinunciare alla sua astrattezza, senza rinunciare al tempo stesso alla sua esistenza.

Per limitarci al problema morale prendiamo come esempio l'idea di bene. Essa non costituisce affatto, nella morale tomistica, qualcosa che rimane separata dal reale, al di sopra del reale, in un isolamento sublime e sterile insieme. Si tratta invece, nel suo stesso contenuto, del reale più concreto, giacchè la lettura del reale che costituisce il nocciolo dell'idea di bene, ha precisamente la proprietà di non separarsi dal reale, di non allontanarsi da esso, ma invece di afferrarlo e penetrarlo fin nelle sue più intime profondità. Non meno dell'essere, che non è al di fuori del reale, giacchè è il reale, il bene — ben lungi dal costituire un « *in-se* » separato e inafferrabile — si identifica al contrario con la realtà concreta, verso cui si dirige « lo slancio morale » nella sua incommunicabile singolarità. Per molti le espressioni stesse di essere, di bene, etc. possono sembrare vuote, destituite di qualsiasi contenuto reale. Ma questa illusione soggettiva, questa istintiva paura dell'astratto non toglie niente al fatto che non si può pensare che l'essere, non si può volere che il bene, o ciò che tale si giudica. Si può perciò affermare che, se la maggior parte degli uomini provino ripugnanza per le idee astratte, essi non s'immolano meno istante per istante, *in actu exercito*, a questo dio sconosciuto, che essi pretendono di ignorare.

Cosa significa ora questa natura « transistorica », la cui considerazione predominante renderebbe sterile la morale di S. Tommaso ? Forse si vuole rimproverare a S. Tommaso di prendere come oggetto un uomo *in-se*, una « Idea », che sussisterebbe al di fuori e al di sopra delle realtà terrestri. Ma questo Platonismo, cosciente o meno, è assente dal pensiero tomista. Un *homo platonius* non potrebbe essere soggetto di *virtù*, di *passioni*, la cui presenza e variabilità comprometterebbero l'assoluta unità del suo *in se*. E non c'è affatto bisogno di ricordare qui la capitale im-



portanza che rivestono, nella morale tomistica, i trattati sulle passioni e sugli abiti. D'altra parte la « natura » di cui si tratta, presso S. Tommaso moralista, non è soltanto la natura universale ed astratta: anche la natura *individuale* ha il suo posto in morale (2). S. Tommaso ha avuto piena coscienza del fatto che la morale non può contentarsi di porre astrattamente una serie di precetti. Per cogliere il suo oggetto integralmente, gli fu necessario portare lo sguardo anche sul *soggetto* della norma etica. La morale non deve soltanto formulare la legge, ma deve inoltre considerare l'uomo, e non solo l'uomo universale, la natura comune, ma anche l'individuo con le passioni e inclinazioni sue proprie.

Ma il pregiudizio della natura « transitorica » riveste in realtà un significato più ampio e profondo. Ciò che soprattutto si vuole rinfacciare a S. Tommaso si è d'aver ammesso l'esistenza di una natura umana, immutabile nei suoi predicati essenziali, partecipazione autentica di una Idea divina, ugualmente immutabile. Ciò significa che dovunque si troverà l'uomo — se è veramente ad esso che si deve riferire: questione sulla quale alcune scoperte della Paleontologia possono talora lasciar luogo al dubbio — si dovrà trattare di un essere dotato di anima spirituale, di un essere capace di cogliere l'universale attraverso l'astrazione, capace finalmente di raggiungere liberamente il vero bene.

La struttura mentale dell'uomo non è un puro prodotto contingente della storia, come, per es., le idee estetiche della Grecia. Essa costituisce una specie di assoluto, di necessario, e su questo punto non c'è affatto da esitare circa la necessità di dover concedere che S. Tommaso ha ammesso una natura umana « transitorica ». Egli non conosceva certamente l'umanità così antica, così varia nelle sue forme di pensiero e di cultura, l'umanità quale noi oggi la vediamo. Ma questa prospettiva più ampia non lo obbligherebbe affatto oggi a riesaminare l'essenziale. Ciò che sarebbe e ciò che è cambiato di fatto, è l'elemento *accidentale*, che in qualche modo individualizza ed incarna l'essenza, intrinsecamente incapace di sussistere per se; non però l'essenza stessa, che non può rinunciare alla sua immutabilità, senza rinunciare ad esistere.

La morale di S. Tommaso è pratica per il suo oggetto, speculativa per il suo modo di conoscere. Essa procede, come ogni

---

(2) Basterebbe, per convincersene, leggere l'articolo: « *Utrum habitus sint a natura* ». (S. Theol. I II, q. 65, a. 1).

scienza speculativa, per via di definizione, di divisione, di conclusione. È sotto questo punto di vista che le si rimprovera di essere « analitica ». Bisogna per questo concludere che essa distrugge il profondo complesso energetico della vita morale, che il suo metodo di analisi fa del vivente un cadavere? Possiamo rispondere di no, perchè l'esposizione di S. Tommaso tien conto di tutti gli elementi che assicurano, nel concreto, l'unità sintetica della vita morale. S. Tommaso, è vero, persegue, fin nei minimi particolari, la sua analisi, il suo 'sminuzzamento' delle virtù. Non ignora affatto però che, nel reale, lo stesso atto può procedere da una pluralità di virtù (religione e carità, per es.), a condizione, ben inteso, che si tratti di una pluralità gerarchizzata, organizzata nell'unità vitale dell'atto. La dottrina dell'*imperium* ha così permesso di restituire il suo posto all'unità, in seno stesso alla analisi e sue conseguenti dispersioni. La dottrina della connessione delle virtù permetteva di giungere ad analoghe conclusioni. Infine, e maggiormente, l'unità organica della vita morale risulta dalla dottrina tomistica del fine ultimo, principio universale di unità dell'azione. S. Tommaso non si limita infatti a ridurre al motivo universale del bene la totalità dell'agire. Pensa anche al fine ultimo *concreto*, al bene preciso e determinato, su cui l'uomo ha portato la sua scelta. Con ciò S. Tommaso introduce nuovamente la scelta fondamentale dell'Agostinianesimo: l'amor di Dio fino al disprezzo di sè, oppure l'amor di sè fino al disprezzo di Dio.

Si dice ancora che la morale di S. Tommaso è 'oggettivistica', e che ignora il momento della soggettività. Abbiamo già detto che la morale tomistica non trascura affatto il soggetto concreto della moralità, l'uomo con le sue passioni e le sue tendenze più profonde. Ma una cosa è far posto alla considerazione del soggetto della moralità, altro invece la « soggettività ». L'espressione d'altronde è suscettibile di molte accezioni. Prendiamo ad esempio un caso, che, essendo estremo, è chiarissimo. Si può designare per soggettività il momento storico, in cui l'uomo è diventato il « centro universale » delle relazioni dell'essere. Per la Filosofia antica il soggetto totale delle forme, l'*upokeimenon*, in tutta la forza del termine, era la materia. Allo stesso modo l'uomo di oggi prende se stesso come principio universale, come centro totale di riferimento dell'essere (3). Non è perciò ormai questione

---

(3) Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1950, 82.

di sapere se l'uomo possieda del mondo un'immagine, più o meno esatta o deformata. È il mondo stesso che è diventato immagine, e immagine dell'uomo. Le cose sono per se stesse ed in se stesse ciò che esse sono per noi, ciò che esse sono davanti a noi (4). Martino Heidegger, autore di queste formule, non ci nasconde affatto la loro radicale opposizione con il punto di vista del Cristianesimo. Per il cristiano infatti il mondo è essenzialmente impronta di Dio, immagine di Dio. È perciò Dio e non l'uomo il centro universale delle relazioni dell'essere. Per l'uomo che ha raggiunto il « momento della soggettività », l'*esistente* è invece preso nella sua totalità, in quanto è tale per l'uomo, che lo rappresenta e lo costruisce (5). È superfluo sottolineare quanto tali prospettive siano estranee a S. Tommaso, e che in questo senso egli ignori il momento della soggettività. Potrebbe invece mostrarsi aperto ad ogni approfondimento delle condizioni del soggetto, che rispettasse il carattere assoluto e necessario delle norme della moralità.

Cosa ne è dunque del Personalismo e della nuova regola di moralità che ci si propone?

Eccellenti tomisti hanno già fatto osservare che l'obiezione non mancherebbe di forza, se la ragione, regola della moralità, fosse una specie *d'in se*, assoluto e intemporale, qualcosa di completamente estraneo alla nostra vita personale. Ma non è così. La « ragione », regola della moralità, si trova invece *partecipata* in ogni individuo. Essa non è altro infatti che la ragione di ognuno, determinante in ciascun caso ciò che è conforme alla natura umana e ai principi della Legge naturale. Lungi dal limitarsi ad un imperativo astratto, la regola tomistica della moralità stende invece il suo comando fino ai più infimi dei nostri atti, fino ai più modesti. Cosa vale d'altronde la nuova norma che ci viene proposta: *agere secundum personam*? La metafisica non può mancare di ricordarci che il concetto di persona è *analogo*. Bisogna quindi risolverlo in ciascuno dei suoi elementi, se si vuole raggiungere una conoscenza precisa. È della *persona* umana che si vuol parlare, non della personalità angelica o divina. Soltanto, la

(4) *Ib.* Die Sache selbst steht so, wie es mit ihr für uns steht, vor uns.

(5) Così Heidegger pensa che parlare di una *Weltanschauung* cristiana, o di una teoria cristiana dei valori, siano espressioni prive di senso. Lo stesso per l'idea di « sistema ». Né Platone, né Aristotele, né S. Tommaso, né Scoto hanno — a voler parlare con proprietà — un « sistema », poichè la verità puramente « oggettivistica » che essi perseguono, impedisce loro di costituire se stessi come centro universale delle relazioni dell'essere.



persona umana non è capace di determinare le sue tendenze fondamentali, le linee essenziali del suo agire, senza che si faccia appello alla natura umana che contiene e che la costituisce. Non è forse introdurre nuovamente il concetto di « natura » proprio allora che si pretendeva ostracizzarlo ?

Supponiamo intanto che la « persona » designi la nota puramente individuante ed incomunicabile, quella che fa di Giovanni o di Paolo una realizzazione assolutamente originale della natura umana. Parallelamente la norma, *agere secundum personam*, non designa più la persona umana come tale, ma ciò che è proprio a questo o a quello, all'*individuo* cioè, con le sue tendenze proprie, il suo modo particolare di giudicare e di agire, la scala dei valori, che egli — buon per lui — con maggiore o minore vigore e costanza, si ingegna di elaborare e seguire. Non si rischia allora di veder svanire, senza rimedio, *l'universalità* della morale ? A nome di che cosa e di chi si potrà pretendere di impedire che ognuno si formi da se una sua morale ? Non saremmo così lontani dalle « vie della libertà », quelle dell'esistenzialismo sartriano.

Per far legittimo posto alle preoccupazioni del « personalismo », è essenziale non confondere la norma come tale e la sua applicazione al soggetto. Quest'ultima può consentire, nel tempo e nello spazio, modalità infinite. Se si ispira veramente al tomismo, il moralista non potrà negligenza questo aspetto della causalità materiale, non potrà trascurare il soggetto sottoposto alla norma. Non è perciò in diritto di ignorare ciò che la psicologia differenziale, la pedagogia, la criminologia (e, secondo alcuni, la psicologia « delle profondità »), possono fornirgli di certo, o anche di soltanto probabile. D'altra parte l'aspetto sociologico e comunitario della vita umana l'obbligherà a conoscere i dati dell'etnologia, e, in maniera generica, della storia. *Qualis est unusquisque, talis finis videtur ei* (6). Questa frase del vecchio Aristotele racchiude, nella sua pienezza, quest'obbligo di studiare a fondo il soggetto della moralità. Ma il soggetto non significherà soppressione dell'universalità e necessità della regola, sotto pena di veder scomparire la morale stessa (7). La norma non è una derivazione delle contingenti condizioni del soggetto; essa deriva dalla natura

(6) ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1114, a. 32, idea ripresa da Platone, *Teteto*, 166 e.

(7) Così la morale tomistica si oppone su questo punto alla moderna *Situationsethik* (cfr. un prospetto di ciò in J. FUCHS, *Situationsethik in theologischer Sicht*, Scholastik, 1952, p. 161).

umana, dai suoi predicati essenziali e immutabili, e finalmente si ricollega alla Legge eterna, a Dio, immutabile nei suoi disegni.

Una discussione fruttuosa esigerebbe un'analisi approfondita delle nozioni di « persona » e « personalismo », delle quali oggi si fa tanto uso, senza mai prendersi la briga di spiegarle. È nel secolo XIX che il termine « personalismo » ha cominciato a far fortuna. Costituiva allora una salutare protesta contro il Positivismo imperante. L'uomo non è una cosa, ma è spirito, coscienza, persona. Oggi l'espressione è diventata così vaga, che giunge a designare tutti coloro che non fanno professione assoluta di materialismo. La più piccola scintilla di spiritualismo, e perfino di « umanesimo », è più che sufficiente per dichiararsi o essere ritenuto « personalista ». In questo senso, così imprecisato che quasi più non esiste, S. Tommaso stesso è evidentemente personalista. Ma ci sarebbe qualche difficoltà a riconoscerlo tale, se si consentisse a dare a questa espressione un senso un po' più preciso, un significato tecnico. Nel dominio della morale il Personalismo consiste essenzialmente, secondo l'espressione di K. Werner, nella « soggettivizzazione » dell'Etica (8). Gli scolastici, diceva ancora K. Werner, avevano sì una nozione metafisica della persona, quella tramandata loro da Boezio, ma non avevano affatto l'idea della « persona » nel senso moderno della parola (9). Per S. Tommaso come per S. Bonaventura, per Enrico di Gand come per Scoto, la persona è essenzialmente soggetto permanente, sostanza. È anteriore all'atto, del quale è il principio (10).

Per il Personalismo attuale la persona non è né soggetto né sostanza. Posta nell'al di là della coscienza, appare come l'unità sopra-cosciente degli atti intenzionali. Siamo ben lontani dalla *rationalis naturae individua substantia* degli scolastici.

In che cosa propriamente consiste questa « soggettivizzazione » dell'Etica, che costituirebbe in questo dominio l'apporto essenziale del Personalismo ? Si può rispondere che consiste essen-

(8) Citato da P. HADROSSEK, *Die Bedeutung des Systemsgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance*, Munich 1950, 147.

(9) *Ibid.*: 152.

(10) Nel suo interessante articolo, *Vom Wesen der Person*, il Dott. B. ROSENMUELLER, intende provare che per S. Bonaventura, come per Riccardo da S. V., la persona non si definisce affatto come un *in-se*, come un soggetto, ma unicamente in funzione della dualità dell'amore. La persona non si capisce se non come un faccia a faccia a un « Tu » divino. L'uomo non si può definire che come possibilità di amore di Dio. Si vede la conclusione che l'autore tira da queste spiegazioni, per tentare di raggiungere, attraverso i concetti della scolastica bonaventuriana, l'essenziale del personalismo di Scheler. Cfr. *Wissenschaft u. Weisheit*, XII, 1949, 11-18.

zialmente in questo: il solo oggetto possibile della morale deve essere la considerazione diretta del soggetto nella sua «esistenza religiosa» concreta. Nella morale tomistica questa considerazione del soggetto non può esser tale. S. Tommaso infatti prende il suo punto di partenza nella contemplazione di una natura universale, in una legge naturale, immutabile per lo meno nei suoi primi principi. Ciò significa aggrapparsi in Etica, come nell'arte (11), al primato dell'universale, dell'astratto. S. Tommaso, senza dubbio discepolo fedele di Aristotele, non intende minimamente disinteressarsi del concreto, del soggetto. Ma egli non intende pertanto rinunciare a delle norme astratte, che sono l'emanazione di una natura, immutabile nei suoi principi metafisici. È per l'appunto questa posizione che la «soggettivizzazione» dell'Etica intende sostituire, o per lo meno accantonare con discrezione (12). La posizione fondamentale di una natura immutabile sarà, secondo i casi, giudicata inutile o falsa. Si dirà più spesso che essa è incapace di conglobare il prodigioso sviluppo che la storia ci manifesta. Essa non costituisce un quadro meno ristretto di fronte all'estrema complessità dell'esistenza individuale. Questo, è il punto centrale della questione. E la risposta non potrà differire da quella già data. Ascoltare, accogliere, sussumere, sì; rinunciare al carattere immutabile ed eterno dell'intelligibile, prendere come essenziale ciò che non deve essere considerato che come accidentale, no!

LUDOVICO BERTRANDO GILLON O. P.

---

(11) S. Tommaso scrive a proposito dell'arte: universale... respectu artificia-  
lium, non est posterius, sed prius, quia per formas artis universales, apud nos existen-  
tes, artificialia producimus». (*Ver.*, q. 8, a. 9, 6m).

(12) E' questa messa da parte, così discreta, che pare reclamino i sostenitori di  
una nuova «esposizione» della morale.



# LA SOLIDARIETA': LEGGE DI NATURA E DI GRAZIA\*

## D. Solidarietà con Cristo nel mistero della Redenzione.

L'opera della redenzione, che sembrerebbe doversi attribuire a Cristo, come ad unico attore, appare invece come un dramma solidale. In altre parole, è l'umanità stessa, che, caduta in Adamo per colpa esclusivamente personale, s'è risollevata in Cristo e per virtù di Lui, che in pari tempo era personale e capitale (58). In realtà, il Verbo Incarnato non fu mai semplice persona privata, ma Egli nacque, visse, operò e soffrì come Mediatore universale, rivestito a tale scopo d'una duplice personalità *morale*: quella di Messia o ambasciatore di Dio presso l'umanità, e quella di rappresentante o avvocato del genere umano dinanzi al suo Divin Padre (59).

Nel seno della Vergine fu concepito dunque il Cristo *totale*, cioè il Cristo mistico, comprendente il capo e le membra dell'organismo ecclesiastico. «Noi, scrive S. Leone M., siamo stati generati con Cristo e con Cristo siamo venuti alla luce, aderenti a Lui come membra al Capo» (60). S. Tommaso, facendosi eco fedele della tradizione patristica, ammira nell'Incarnazione «uno spirituale matrimonio celebratosi tra il Figlio di Dio e l'umana natura» (61), dal quale, a guisa di frutto degnissimo, nacque una sola persona mistica: Cristo e la Chiesa.

\* Cfr. *Sapienza*, a. 1952, n. 3, pag. 121-140.

(58) «In anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Et ideo ex eminentia gratiae quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivetur; quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae iustificans alios; differt tamen secundum rationem» (*Summa Theol.*, III, q. 8, a. 5, c.). Quanto siamo lontani dal legalismo di certi teologi!

(59) «Christus est duplex persona moralis, ut Deus et ut repraesentans genus humanum» (Pesch S. I., *De Verbo Incarn.*, 1913, p. 76; cfr. P. GALTIER S. I., *La Conscience humaine du Christ*, in «Gregorianum», 1951, p. 547, nota 42). Nessuna meraviglia nel vedere in Cristo una duplice personalità morale, se, specificamente, S. Leone Magno distingue in Lui una duplice personalità: divina e umana: «Hic enim mirabilis sacrae Virginis partus vere humanam vereque divinam edidit prole personam» (*In Nativ. Domini*, sermo III).

(60) *Sermo* 26, 2; P. L. 54, 213; cfr. S. AGOSTINO, *Enarr. in Ps. XVII*, 51 et XC, II, 1; P. L. 36, 154; 37, 159; *De Civ. Dei*, 17, 20, 2; P. L. 41, 555; B. Pio X, *Enc. Ad diem illum*, cfr. *Le Encicliche Mariane* a cura di A. Tondini, Roma 1950, p. 311.

(61) *Summa Theol.*, III, q. 30, a. 1 c. - S. Agostino aveva scritto: «Verbum enim sponsus et sponsa caro humana; et utrumque unus Filius Dei, et idem filius hominis: ubi factus est caput Ecclesiae, ille uterus Virginis Mariae thalamus eius, inde pro-

Se unica è la personalità morale e mistica del Cristo totale, unico sarà altresì l'essere e l'agire del Capo e delle membra nell'ordine soprannaturale, poichè specificamente identica è la grazia abituale che, riempiendo l'umanità del Verbo, lo costituisce nostro capo e, riversandosi da Lui sugli uomini, li rende spiritualmente sue membra. Da ciò segue che il valore infinito meritorio, soddisfattorio e redentivo della vita e della passione di Cristo appartiene, in qualche modo, come a persona operante, a tutta la umanità peccatrice (62). Gesù, non solo ha soddisfatto « *al nostro posto e a nostro vantaggio* », essendosi offerto « *volontariamente dinanzi a Dio come responsabile per la colpa e la pena di tutto il genere umano* » (63), ma Egli ha soddisfatto altresì *con noi e noi in Lui* « *Essendo egli il nostro capo, ciò che conviene al capo conviene anche alle membra, non in quanto sono distinte dal capo, ma in quanto formano un tutto, e sono una cosa sola con Lui* » (64). L'umanità può allora affermare, per bocca di Cristo: « *Io che offesi, ho soddisfatto; io che demeritai, ho meritato* » (65).

Il Corpo Mistico e l'unica Persona Mistica non sono dunque il frutto del sacrificio redentivo, consumato da Cristo sulla croce, ma ne sono il presupposto e il fondamento. Se Cristo infatti non si fosse sentito solidale con l'umanità peccatrice nell'offerta di se medesimo al Padre, il suo sacrificio, benchè compiuto da un Uomo-Dio, pieno di grazia e di verità, non avrebbe meritato al genere umano a titolo di giustizia (« *de condigno* »), l'eterna salvezza. La grazia capitale, posseduta fin dalla concezione, fu la sorgente del merito perfettissimo di Cristo e non il premio dovuto ai suoi meriti (66). È pertanto logico concludere con l'Angelico: « *Cristo fin dal primo istante della sua concezione meritò a noi l'eterna salute* » (67).

---

cessit tamquam sponsus de thalamo Suo, sicut Scriptura praedixit » (*in Ioann., tract., VIII, n. 4*).

(62) « *Christus et membra eius sunt una persona mystica; unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum* » (*De verit., q. 29, a. 7, ad 11*). Il Gaetano, commentando un testo simile, osserva: « *Et vere sic est penetrantibus corpus mysticum Christi esse sicut unum eundemque hominem* » (*In III P., q. 48, a. 1, n. I*).

(63) *Acta et Decreta Concilii Vaticani, Schema constit. dogm. de Doctrina catholica*, Friburgi in Br. 1890, CXIV, col. 514.

(64) S. R. BELLARMINO, *De Iustificazione*, I, II, c. 10.

(65) GAETANO, *In III P.*, q. 4, a. 6. - II P. M. DE LA TAILLE S. I., dice giustamente di Cristo: « *Vicem gerens humani generis capitaliter, sicut Dei personaliter* » (*Mysterium fidei*, 1931, p. 23; cfr. SCHEEBEN, *op. cit.*, c. IV, § 44, p. 214).

(66) « *Resp.: Influxum meritorium non constituere caput, sed illud supponere constitutum, saltem ordine naturae* » Salmanticenses (*op. cit.*, t. XIV, disp. XVI, dub. II).

(67) *Summa Theol.*, III, q. 48, a. 1, ad 1.

Ma, a questo punto, s'affaccia nuovamente il quesito: La solidarietà nostra con Cristo nell'opera della redenzione, fu soltanto giuridica e morale, o deve dirsi, anche questa volta, fisica ed efficiente, sia pure d'indole spirituale? Come Dio era fisicamente in Cristo «riconciliante a sè gli uomini», possiamo dire altresì che noi stessi eravamo fisicamente in Cristo, riconcilianti noi con Dio?

Abbiamo già visto che la divina rivelazione non ci permette di considerare l'umanità intera come congiunta a Cristo in unità di persona fisica. È pertanto erroneo pensare ad una partecipazione attiva e diretta delle nostre persone alle azioni e alle sofferenze che costituirono il dramma della redenzione, culminante nella tragedia del Golgota. Tuttavia sappiamo per fede che la umana natura, nella quale Cristo visse, operò e soffrì, discendeva, al pari della nostra, da Adamo; e che questa stessa sua e nostra umanità Egli offrì in olocausto all'Eterno Padre, come prezzo di riscatto per il genere umano, schiavo del peccato e di Satana. La solidarietà fisica dunque di natura fu come il fondamento d'una connaturale solidarietà morale, ovvero, come soglionsi esprimere i teologi, la mediazione ontologica tra Cristo e l'umanità fu il presupposto e la condizione indispensabile di una perfetta mediazione morale e giuridica, la quale così non ricevè il suo valore dalla sola accettazione della volontà positiva di Dio. *Uno di noi* soddisfece per tutti, offrendo in olocausto la *nostra umanità* (68).

Ma, oltre all'onore di essere il sustrato e la *materia* del sacrificio redentivo, alla *nostra* umanità era riservato l'insigne onore di esserne lo *strumento efficiente*. «Poichè l'umanità di Cristo, scrive S. Tommaso, è lo strumento della divinità, tutte le azioni e le sofferenze di Cristo operano a modo di causa efficiente strumentale, in mano della Divinità che ne fu la causa principale, la salvezza dell'uomo. E quindi, anche la passione di Cristo fu causa efficiente dell'umana salute» (69). Sublime gesto di sapienza e di

(68) E' questo il pensiero della Tradizione. S. Ambrogio afferma: «Ex nobis accepit, quod proprium offerret pro nobis, ut nos redimeret ex nostro; et quod nostrum non erat, ex suo nobis divina sua largitate conferret... Caro omnium in Christo subiavit iniuriae. Didicistis igitur quia sacrificium de nostro obtulit. Nam quae erat causa Incarnationis nisi ut caro quae peccaverat per se redimeretur? Quod peccaverat igitur, hoc redemptum est» (*De Incarn.*, c. VI, nn. 54-57; P. L. 16, 867-868). Non meno eloquente è S. Agostino: «Corpus Christi et unitas Christi in angore, in taedio, in molestia... Ille unus homo, in uno corpore posita unitas. Ipse unus, sed unitas unus; et ipse unus, non in uno loco unus, sed a finibus terrae clamat unus. Quomodo a finibus terrae clamaret unus, nisi in multis esset unus?» (*Enarr. in Ps. LIV*, n. 17; P. L. 36, 640; cfr. SCHIEBEN, *op. cit.*, c. V, § 65, pp. 323-324).

(69). *Summa Theol.*, III, q. 48, a. 6 c.



potenza divina! La carne di Cristo, che come carne di Adamo era di per sè inferma e solo atta alla passione e alla morte, una volta pervasa dalla virtù di Dio, operò, nell'atto stesso della Passione, anche efficientemente, la liberazione del genere umano (70)!

Ed ora non ci meravigliamo di udire l'Apostolo coniare nuovi vocaboli, che ad un purista della lingua greca o latina potrebbero sembrare barbarismi, onde esprimere la realtà trascendente dell'unione mistica col Divin Salvatore. « In Lui noi abbiamo la redenzione, per mezzo del suo sangue la remissione dei peccati... Iddio, essendo ricco di misericordia, ci *convivificò* insieme con Cristo e ci *conresuscitò* e ci fece *consedere* insieme nei luoghi eccelsi » (71). In Cristo, nostro Capo, l'umanità può già dirsi eletta, chiamata, giustificata, glorificata, sia perchè solidale con Lui nella natura, sia, e con più ragione, perchè *virtualmente* esistente nella grazia capitale del Redentore sin dal primo istante della sua concezione (72).

« Il mistero consiste in questo: cioè nell'instaurare tutte le cose in Cristo, sia le cose celesti sia le terrestri » (*Efes.* 1, 10). Cristo, ricapitolatore universale! « Egli è la nostra pace; egli delle due cose (giudaismo e paganesimo) ne ha fatto una sola... al fine di ridurre in se stesso, artefice di pace, i due in un unico uomo nuovo, e riconciliarli in un corpo unico a Dio per mezzo della Croce... Perciò dunque non siete più ospiti e forestieri, ma siete concittadini dei santi e della famiglia di Dio » (*ib.* 2, 14-18). All'Apostolo è ignoto il vocabolo « solidarietà »; ma quanta maggior dovizia vi è in lui di pensiero e di linguaggio, che le nostre lingue moderne invano tenteranno di superare o anche solo di uguagliare!

#### E. Solidarietà mistica con Cristo mediante i Sacramenti della Fede.

In corrispondenza con l'opera salvifica di Cristo, la nostra solidarietà mistica con Lui si attua e s'intensifica attraverso tre

(70) Cfr. *ibid.*, ad 1. - Alcuni teologi ritengono che l'esercizio della causalità strumentale efficiente, propria dell'umanità di Cristo, sia logicamente posteriore alla Passione (cfr. PRAT, *op. cit.*, II, p. 253; DE LA TAILLE, *op. cit.*, pp. 133-139; 286-289; HOCEDEZ, *op. cit.*, p. 395). I tomisti, invece, pensano che l'Angelico attribuisca all'umanità del Salvatore una efficienza salvifica *simultanea* ad ogni suo atto o sofferenza. Nè ciò appare a loro incredibile, trattandosi di virtù divina, che trascende le distanze dello spazio e del tempo (Cfr. MEDINA, *op. cit.*, q. 49, a. 6; M. GRABMANN, *op. cit.*, p. 246; E. MURA, *L'humanité vivifiante du Christ*, Paris, Vitte, 1951, p. 49).

(71) *Efes.* I, 7; 2, 5-6. Vers. ital. di G. Ricciotti, *Le Lettere di S. Paolo*, Roma 1949.

(72) Cfr. HOCEDEZ, *art. cit.*, p. 399; M. GRABMANN, *op. cit.*, p. 217.

momenti o gradi successivi. Da parte sua, il Redentore divino fin dal primo istante della sua concezione meritò al genere umano l'eterna salvezza; col sacrificio espiatorio della Croce tolse l'ostacolo del peccato che si frapponeva alla trasfusione in noi dei suoi meriti precedenti; mediante i Sacramenti, sgorganti, quasi altrettanti ruscelli di vita divina, dalla piaga del suo costato trafitto, Egli comunica ad ogni credente i frutti della redenzione (73).

I Sacramenti della Nuova Legge, istituiti direttamente dal Salvatore, costituiscono dunque i vincoli della più intima solidarietà che uniscono a Lui, Capo mistico, le membra del suo corpo spirituale, i fedeli della Chiesa. « La Passione di Cristo ha preceduto nella storia del Nuovo Testamento come la causa universale della remissione dei peccati; la fede e i sacramenti sono le cause particolari, i canali, che ne distribuiscono i tesori ai singoli fedeli. Cristo è la causa prima e remota della nostra giustificazione; occorre che ciascuno di noi, assecondando liberamente e generosamente il suo influsso, divenga l'artefice immediato della propria santità, il conquistatore diretto del premio personale che gli è riservato nella gloria del cielo » (74).

*La fede!* Non la fede « fiduciale » dei Protestanti, nè la fede storicistica, pragmatistica o sentimentale dei Modernisti (75), ma la fede ch'è libero assenso dell'intelligenza a verità speculative e pratiche da Dio rivelate, in forza dell'autorità di Dio rivelante, è il primo e fondamentale nesso di mistica solidarietà con il Verbo Incarnato, teste per eccellenza delle verità divine. « *Fides humanae salutis initium* » (76). Fede personale per gli adulti, fede della S. Madre Chiesa per i bambini che ricevono il Battesimo « *Sacramentum fidei* ». Essa è che mette in contatto l'intelletto del credente con « l'Unigenito Figlio di Dio, il Signor nostro Gesù Cristo: causa meritoria della giustificazione come uomo; causa efficiente principale come Dio » (77).

*La carità* è necessaria affinchè si stabilisca tra l'affetto del

(73) Cfr. *Summa Theol.*, III, q. 48, a. 1, ad 2.

(74) Cfr. *ibid.*, III, q. 49, a. 1 c. et ad 4; *De verit.*, q. 29, a. 7, ad 12. - Nell'*Expos. supra Symbol. Apost.*, S. Tommaso afferma più compendiosamente: « *Bonum Christi communicatur omnibus christianis, sicut virtus capitis omnibus membris, et haec communicatio fit per Sacramenta Ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum* » (ed. Mandonnet, p. 381).

(75) Cfr. *Conc. Trid.*, sess. VI, cp. VI et can. 12 (Denz. 798, 822); *Decr. S. Off.* « *Lamentabili* » 3 lulii 1907, Denz. 2025-2026; *Encicl. « Pascendi »* 8 sett. 1907, Denz. 2088.

(76) *Conc. Trid.*, sess. VI, cp. 8; Denz. 801.

(77) *ibid.*, cp. 7; Denz. 799.

credente e Cristo, Bontà Somma come il Padre, quel vincolo di solidarietà morale o mistica che la fede stabilisce nell'intelligenza per rispetto a Cristo « Via, Verità e Vita » (78). In tal modo, la fede appare come la radice della mistica solidarietà; il Battesimo n'è il simbolo efficace; la speranza e la carità apportano a questa solidarietà, che potrebbe rimanere solo teoretica o esteriore, l'impulso vitale e meritorio indispensabile all'esistenza, alla conservazione e all'aumento del Corpo Mistico: « Infatti, se alla fede non tengon dietro la speranza e la carità, non si ha la perfetta unione con Cristo, nè l'uomo diventa membro vivo del suo corpo » (79).

Nell' *Eucaristia*, simbolo e causa ad un tempo dell'unione perfetta con Cristo e con la sua Chiesa, la solidarietà mistica raggiunge il suo grado più intenso. Contenendo essa infatti la « carne vivificatrice del Verbo », nessuna meraviglia che tra i sacramenti rivendichi a sè il primato di dignità e di virtù, ed in essa trovi *compimento* l'opera d'incorporazione e d'unione personale mistica iniziata nel Battesimo, consolidata nella Confermazione, ripristinata dopo i peccati gravi personali mediante la Penitenza, simboleggiata nel Matrimonio, preparata alla sua più alta attuazione qui in terra dal sacramento dell'Estrema Unzione (80). Nell' *Eucaristia*, sacramento e sacrificio, anche l'arte cristiana, in accordo con la teologia, ha salutato « il sacramento dell'amore e dell'unità ecclesiastica » (81).

Quanto abbiamo asserito è genuina dottrina cattolica, che soltanto l'eresia protestante, rinnovata dal razionalismo modernista, ha osato negare. Ma, anche a proposito della solidarietà operata dai Sacramenti, la « ragione illustrata dalla fede » ardisce sollevare alquanto il velo del mistero e domandarsi: I Sacramenti, sono soltanto simboli, cause morali o giuridiche della unione e solidarietà nostra con Cristo e la sua Chiesa, o ne sono altresì lo strumento efficiente? Per i teologi che si professano fedeli seguaci, non solo del metodo e dei principi, ma altresì di tutte le genuine e più importanti tesi dell'Aquinate, la risposta è anche questa volta una sola: Come l'umanità del Verbo è lo strumento

(78) Cfr. *Summa Theol.*, III, q. 49, a. 1, ad 5.

(79) *Conc. Trid.*, l. c.; Denz. 800.

(80) Cfr. *Summa Theol.*, III, q. 65, a. 3 c.

(81) *Summa Theol.*, III, q. 61, a. 1, ad 3. - Il simbolismo eucaristico del Corpo Mistico rifugge specialmente nei capolavori di J. Van Eyck: L'« Agnus Paschalis », e di Raffaello: « La Disputa del Sacramento » (Cfr. L. CIAPPI O. P., *I dommi della fede nel magistero dell'arte*, Roma 1945).



congiunto della Divinità nell'opera della santificazione delle anime, così i Sacramenti « reliquie dell' Incarnazione » e « memoriale della Passione » (82), cooperano alla santificazione umana a guisa di strumenti separati nell'ordine della causalità *efficiente* o *fisica*. Se infatti appare misteriosa, ma non assurda, l'unione fisico-personale *permanente* tra il Verbo di Dio e l'umana natura, perchè dovrebbe dirsi impossibile o sconveniente l'unione *transiente* tra la virtù divina santificatrice e la virtù propria dei segni sacramentali (83) ?

Alla luce del pensiero tomistico, solidamente fondato sulla autorità di S. Paolo e su quella della tradizione patristica rappresentata da S. Ambrogio, S. Agostino, S. Cirillo Alessandrino, S. Leone M., S. Giovanni Damasceno (84), le definizioni conciliari acquistano tutto il loro valore di sano realismo soprannaturale. I Concili di Firenze e di Trento si accordano nel definire che : « I Sacramenti non soltanto significano, ma contengono altresì e conferiscono la grazia per l'efficacia stessa del rito (« ex opere operato ») a coloro che non vi appongono ostacolo... Cristo nell'Eucaristia è oggetto non solo di manducazione spirituale, ma anche di nutrimento sacramentale e reale » (85).

All'opposto della solidarietà di peccato in Adamo, che, trasmesso virtualmente attraverso la generazione carnale, investe prima la carne e poi sale sino all'essenza spirituale dell'anima e

(82) S. TOMMASO, *In prol. I Sent. ad Annibaldum; Summa Theol.*, III, q. 60, a. 3 c. Cfr. LEONE XIII, *Encicl. Mirae caritatis*, A. S. S. vol. 34, p. 645. - Per il BOSSUET: « L'Eucharistie est une extension admirable du mystère de l'Incarnation » (*Élévations sur les mystères*, V sem., élev. 2).

(83) Per non attribuire a S. Tommaso un dinamismo sacramentale naturalistico, come lo intesero i Riformatori e se ne scandalizzarono; oppure materialistico, come si ostinano a crederlo ed impugnarlo i teologi dissenzienti dalla dottrina del S. Dottore, giova avvertire che per lui i Sacramenti sono strumenti causativi della grazia solo per *virtù divine*, transitoriamente ad essi comunicata. Non vi è dunque contatto fisico immediato tra lo strumento e l'essenza spirituale dell'anima, soggetto della grazia, ma tra l'anima e la virtù divina, comunicata allo strumento e da questo in qualche modo modificata in vista dei diversi effetti soprannaturali da produrre. Come avverte SYLVIVS, quando si parla di causalità o contatto *fisico* per rispetto a realtà spirituali, si intende propriamente parlare di causalità *efficiente* e di contatto virtuale « simile al fisico » o corporale, che per noi è il più evidente (*In III P.*, q. 62, a. 1; cfr. MEDINA, *ibid.*, q. 48, a. 6; SALMANTICENSES, *op. cit.*, *De Euch.*, disp. X, dub. 1, § 4; E. BUONPENSIERE O. P., *De Sacr. in genere*, p. 232).

(84) S. Ambrogio, prima ancora del Damasceno, ritiene l'umanità di Cristo « organum » della Persona del Verbo (cfr. *De Incarn.*, VI, 48; P. L. 16, 866). Sono ben noti i testi realistici di S. Agostino, di S. Leone M., e di S. Cirillo; anche ammesso che in essi vi abbiano larga parte l'amplificazione letteraria e la metafora, rimane per noi doveroso l'interpretarli, al pari dei testi della S. Scrittura e dei Concili, in senso *realistico*, proporzionato all'ordine soprannaturale. - Quanto al DAMASCENO, cfr. *De fide orth.*, III, 15; P. G. 94, 1051; PETAVIO, *Theol. dogm. De Incarn.*, VII, 23; GRABMANN, *op. cit.*, pp. 211, 275.

(85) *Conc. Flor.*, *Decr. pro Armenis*; Denz. 695; *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 6; Denz. 849, 851; sess. XIII, can. 8; Denz. 890.

alle sue potenze, intelletto e volontà; la solidarietà di vita divina si comunica anzitutto, per contatto dinamico (« contactus virtutis ») dall'umanità del Verbo, « piena di grazia e di verità », all'anima e alle sue facoltà spirituali, per quindi discendere sino alle membra, destinate ad essere strumento di giustizia e di santità (86). Ma sono sempre i Sacramenti, e specialmente l'Eucaristia, i mezzi ordinari e di per sè infallibili che servono di tramite e di strumento per modellare la vita divina delle membra su quella del Figlio di Dio incarnato, per cui ad essi, dopo che all'Umanità di Lui « strumento universale e sacramento per eccellenza », compete la dignità di sorgente della vita *cristiana* nelle anime e nei corpi degli uomini da Dio « preconosciuti e predestinati ad esser conformi all'immagine del Figlio suo » (*Rom.* 8, 29).

Tra Cristo quindi e i fedeli non v'è soltanto quella solidarietà morale e giuridica, che nel vivere civile umano è attuata dai rapporti di amicizia, di governo e di sudditanza; ma una conformità e una solidarietà di vita, di pensieri, di affetti, di propositi, di azioni e di patimenti che Gesù Cristo, come uomo, ha meritato a noi a titolo di causa principale e che Egli, mediante la sua umanità e i sacramenti, trasfonde fisicamente in noi, onde renderci realmente partecipi della sua vita divina, ch'è tipicamente vita *cristiana*, più che non fosse adamitica la giustizia originale derivante dal primo Adamo. In tal senso possiamo ripetere, applicandolo a noi, il detto ricordato dall'Apostolo: « *In ipso enim vivimus, et movemur et sumus* »: In Cristo abbiám la vita, il movimento e l'essere » (*Att.* 17, 28), poichè Cristo è la causa *esemplare, meritoria, efficiente e finale* della nostra vita e di tutta la nostra attività soprannaturale (87).

La vita della Chiesa è vita eminentemente sacramentale e, attraverso i sacramenti, essa si attua sempre più perfettamente nel tempo. È un organismo che ha preso inizio dalla Passione di Cristo, come dal lato di Adamo dormiente ebbe origine la sua sposa, Eva; ma, a differenza di questa che uscì già integra e perfetta dal corpo del primo uomo, la Chiesa, mistica sposa del Salvatore, promana continuamente, per influsso fisico-soprannaturale, dal suo Redentore e Sposo divino: « *Ecclesia a Christo sumit principium* » (88). È l'influsso organico-dinamico, comunicato dalla

(86) Cfr. *Summa Theol.*, I II, q. 83, a. 3, ad 2.

(87) Cfr. HOCEDEZ, *art. cit.*; E. MURA, *Le corps mystique du Christ*, 2 voll. Paris, 1935; E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, Louvain, 1933.

(88) *Summa Theol.*, I, q. 92, a. 2 c.

umanità del Salvatore ai Sacramenti, che alimenta la vita divina d'ogni fedele e dell'intera comunità ecclesiastica, conservando e accrescendo in essa le quattro note caratteristiche: *unità, santità, cattolicità, apostolicità*.

Soltanto dunque il realismo tomistico conserva al confronto paolino tra Adamo e Cristo tutto il suo valore. Se l'umanità di Cristo e i Sacramenti non causano una certa solidarietà, anche fisica, tra il Verbo incarnato e il genere umano, dobbiamo concludere che l'azione generativa di Adamo fu più efficace, nella trasmissione della « morte dell'anima », ossia il peccato, che non sia l'azione santificatrice di Cristo e dei sacramenti nella trasfusione della grazia, ch'è la « vita divina dell'anima ».

Cristo pertanto ha istituito i Sacramenti, affinché: « Tutto ciò che virtualmente è in Lui contenuto, si attui, in qualche modo, nei membri che formano la sua Chiesa » (89). La « grazia organica » (90), propria dell'umanità del Salvatore, deve permeare tutti i singoli fedeli, sì da rendere ognuno di essi un « alter Christus ». Il Cristo *totale* sarà il frutto della solidarietà sentita, vissuta ed operante dei vari membri, i quali riconosceranno il proprio nel programma tracciato dall'Apostolo: « Completo nella mia carne quel che manca alle sofferenze di Cristo a pro del corpo suo che è la Chiesa » (Col. 2, 24). Se alla Vergine Madre fu riservato, come privilegio unico, il compito sublime di plasmare il corpo naturale del Verbo di Dio, ad ogni fedele è affidato il nobilissimo ufficio di cooperare alla formazione del Corpo Mistico, quasi fosse fratello, sorella, madre di Gesù stesso (Mt. 12, 48).

Solidali in tal modo col Figlio di Dio; assunti per sua infinita virtù ad una superiore divina personalità nell'ordine della grazia e della carità, noi non perdiamo il nostro essere naturale, la nostra fisionomia, le nostre personali capacità ed energie, la nostra autonomia e libertà anche nell'ordine soprannaturale. La solidarietà fisica, di cui abbiamo parlato, mentre costituisce il massimo vincolo di dipendenza da Cristo, come membra dal Capo, importa un legame « forte e soave », che permette la pacifica convivenza in noi d'una duplice personalità: la *nostra* e quella di *Cristo*. Quella non è assorbita e annullata in questa, nè però è assolutamente indipendente ed autonoma, bensì subordinata alla persona di Cristo e da essa dipendente come da un Agente supe-

(89) S. TOMMASO, *In Ep. ad Ephes.*, I, lect. 8.

(90) IOAN. A. S. THOMA, *op. cit.*, *De Incarn.*, disp. X, Lugduni 1663, p. 124.



riore, che si serve della nostra persona quasi come d'uno strumento, vivo e libero, della propria. E poichè in questo caso il movente e il mosso hanno *formalmente* un'unica azione e producono un unico effetto soprannaturale, ch'è più da attribuirsi alla causa principale o movente, che alla causa immediata e mossa, ben si comprende la verità del celebre detto dell'Apostolo: « *Vivo non più io, ma vive in me Cristo* » (Gal. 2, 20). Questa mistica identità di persona ha indotto alcuni teologi ad ammettere tra il Capo e le membra una certa « *communicatio idiomatum* » o di personalità e di valori soprannaturali, per cui, come Cristo ha potuto dire a Paolo di Tarso: « *Saulo, Saulo... Io son Gesù, che tu perseguiti* » (Att. 9, 4-5), così il valore infinito, meritorio e soddisfattorio della Passione di Cristo, è comunicato ai nostri atti di virtù e alle nostre sofferenze, ed è Cristo che principalmente agisce e soffre in noi come « *causa prima et remota* »; mentre noi meritiamo e soddisfacciamo in modo finito, rispondente alla misura limitata della nostra grazia e carità (91).

Ed ora contempliamo il capolavoro di bellezza, che, mediante i Sacramenti, Cristo compie nel suo Corpo Mistico. Più la Chiesa si estende nello spazio e nel tempo, e più ha modo di manifestare nei suoi membri l'infinita dovizia di valori divini ed umani che si nascondono nel suo Capo (92). Benchè unico sia lo Spirito di Cristo, che operando in ogni membro crea l'*omogeneità soprannaturale* del Corpo Mistico, tuttavia innumerevoli sono le forme di santità, i carismi, le doti, gli uffici che convengono ai vari membri, poichè « *tutti questi effetti li produce l'unico e medesimo Spirito, che distribuisce a ciascuno secondo che vuole* » (I Cor. 12, 11). Stupendo allora si offre all'occhio della fede il Corpo Mi-

(91) *De verit.*, q. 29, a. 7, ad 12; cfr. *Summa Theol.*, I-II, q. 17, a. 4; GAETANO, *In III P.*, q. 1. a. 2, n. XIII; MEDINA, *ibid.*; GRABMANN, *op. cit.*, pp. 259-260. - Il NAZARIO, a commento dell'asserto di S. Tommaso: « *Christus et Ecclesia est una persona mystica* », ha questo penetrante commento: « *Quemadmodum igitur Verbum incarnatum una persona est in duabus naturis subsistens, divina scilicet et humana, atque ideo cum maxima sua unitate duplicis habens hypostasis rationem, divinae scilicet, quatenus in divina natura subsistit, et humanae, quatenus in humana natura subsistit et propter hypostasis identitatem de homine praedicantur ea, quae dicuntur de Filio Dei et e converso...*, ita Christus in corpore mystico unum est suppositum mystice consideratum quasi duplicem habens rationem subsistendi, alteram in seipso, tamquam in capite, alteram in fidelibus gratiam et caritatem ex eo participantibus et quatenus in seipso subsistit, unum est re et ratione suppositum singulare, quatenus autem mysticum habet in membris subsistentiam, rationem seu *vicem gerit tam singulorum suppositorum*, quae sunt viva eius membra, quam simul plurium aut etiam omnium » (*In III P.*, q. 1, a. 2, contr. 7, Bononiae 1620, pp. 11-112; cfr. CARD. TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, I, 64, n. 65).

(92) Cfr. *Summa Theol.*, III, q. 7, a. 9; M. CONGAR O. P., *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, in « *Rev. des Scienc. Phil. et Théol.* », XXV (1936) 489-495.

stico di Cristo, più attraente a vedersi del suo corpo naturale, per l'infinita varietà di perfezioni divine che si armonizzano e risplendono nell'unità della mistica persona, comprendente Cristo e la Chiesa (93).

La solidarietà mistica, ch'è frutto della grazia e della carità emananti fisicamente dall'umanità di Cristo e riversantisi in noi attraverso il canale d'oro dei sacramenti, avrà in questo mondo la sua più alta affermazione nel regno assoluto ed universale di Cristo, allorchè Egli sarà « tutto e in tutti » (Col. 3, 11). Ma la apoteosi suprema è riservata alla vita futura, all'avvento cioè glorioso del Regno di Dio, quando « anche il Figlio stesso sarà sottoposto a Colui che tutto gli ha assoggettato, affinchè Dio sia tutto in tutti » (I Cor. 15, 28).

Al termine di questa breve indagine sugli intimi rapporti che uniscono Cristo e i fedeli, soprattutto in virtù dell'azione santificante dei Sacramenti, siamo lieti di fare questa constatazione: La legge della *solidarietà*, non è, in fondo, che la legge stessa dell'*unità*, chiaramente espressa dalla divina rivelazione, confermata dalla tradizione patristica ed illustrata con profondo sapere filosofico dall'Aquinate. Il concetto che essa enunzia, con un termine ormai corrente, non vuol significare una realtà a parte, ma un valore trascendentale, che si attua diversamente in tutta l'immensa scala degli esseri e aumenta di perfezione in armonia con la gerarchia stessa delle cose, salendo dall'ordine naturale al soprannaturale, dal mondo umano a quello angelico, e da questo al divino e trinitario, e influenzando secondo i vari tipi di causalità: efficiente, formale, materiale, esemplare, finale. Creazione, Redenzione e Glorificazione: sono altrettanti vastissimi regni, nei quali la legge della solidarietà, coincidendo con quella dell'unità vigente tra esseri distinti ma tra loro ordinati o subordinati e interdipendenti, domina sovrana. E non è forse nell'« unitas ordinis » che Dante, al pari dell'Angelico, suo maestro, ci invita a contemplare la « forma che l'universo a Dio fa simigliante... l'orma dell'eterno valore » (Par. 1, 104-107)? Una volta affermata, con la fede e la

---

(93) « Corpus Christi mysticum, ut includens caput et membra, est nobilius corpore Christi vero » (In IV Sent., d. 13, a. 3, Expos. text.); « Diversitas statuum et officiorum in Ecclesia pertinet: primo ad perfectionem ipsius Ecclesiae...; secundo ad necessitatem actionum, quae sunt in Ecclesia necessariae; tertio ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiae, quae in quodam ordine consistit... Per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam civitatis terrenae magis pax conservatur; inquantum per haec plures sunt qui communicant actibus publicis » (Summa Theol., II-II, q. 183, a. 2 ad 3).

retta ragione, l'origine del mondo da *Un solo Primo Principio ed Ultimo Fine*, la legge primaria e fondamentale degli esseri non è la divisione e la lotta tra opposti principi, ma una certa ingegnita parentela di tutte le cose con Dio e tra loro, tanto che l'Apostolo S. Paolo non esita a veder riflesso in tutto l'universo sensibile il disordine prodotto nell'uomo dal primo peccato (*Rom.* 8, 22).

Soltanto quando la nostra adozione sarà perfetta, dopo cioè che avremo ottenuto anche « la redenzione del nostro corpo » (*Rom.* 8, 23), la solidarietà e l'armonia dell' Universo saranno completamente ristabilite. Allora la preghiera rivolta dal Mediatore al Padre suo e Padre nostro, Dio suo e Dio nostro, avrà il suo pieno esaudimento: « *Io in loro e tu in me, affinché siano perfetti nell'unità* » (*Gv.* 17, 23).

### III. SOLIDARIETÀ TRA GLI UOMINI.

#### A. *Solidarietà naturale.*

La discendenza da un unico capostipite: Adamo, fa dell'umanità un *tutto* reale, fisico, benchè di composizione accidentale e di ordine. Il *monogenismo* è verità di fede, perchè espressamente affermato dall'Apostolo e, almeno implicitamente, confermato nel Concilio di Trento. S. Paolo ricordava agli Areopagiti: « Egli (Dio) fece che l'umana progenie, *nata da un solo*, si spandesse su tutta la faccia della terra » (94). Su questa granitica base di solidarietà fisica tra tutti gli uomini oggi viventi sulla terra, poggia il dovere di solidarietà *morale* che tutti devono sentire, perchè essi

(94) L'Encicl. *Humani Generis* non permette ai fedeli cattolici di abbracciare le attuali ipotesi poligenistiche, secondo le quali: « sono esistiti dopo Adamo qui sulla terra dei veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come progenitore di tutti gli uomini, oppure Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori » (Vers. de « La Civ. Catt. », 1950, p. 471). La ragione del divieto pontificio è riposta nell'inconciliabilità di tali ipotesi « con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti gli uomini per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio » (*Rom.* 5, 12-19; *Conc. Trid.*, sess. V, can. 1-4). Alcuni commentatori della Enciclica, pur ritenendo il Monogenismo come dottrina « prossima alla fede »; anzi, come definita implicitamente nel Concilio di Trento, pensano che non rientri nell'intenzione del Sommo Pontefice una condanna definitiva dell'errore contrario, il Poligenismo (Cfr. A. BEA, S. L., *Die Enzycklica « H. G. »*, in « Scholastik », XXVI, 1951, p. 54; J. SAGÜES, S. I., *La enciclica « H. G. »*, *Avances teologicos*, in « Estud. Eccles. », XXV, 1951, p. 177; L. RENWART, S. I., *L'Encyclique « H. G. » et les sciences naturelles*, in « Nouv. Rev. Théol. », 83, 1951, pp. 350-351). A noi sembra però che, una volta ammessa la certa connessione con i dogmi della fede, sia precluso l'adito ad ogni ulteriore ipotesi poligenistica.



non sono soltanto simili nella specie, ma consanguinei per la comune origine: figli cioè d'un solo progenitore e quindi fratelli tra loro.

*B. Solidarietà mistica, frutto dell'unica ed universale redenzione.*

Al di sopra della solidarietà naturale, manifestatasi moralmente inefficiente a causa del primo peccato e di tutta la sequela di mali d'ogni genere che divise gli uomini da Dio e li rese sovente nemici tra loro, si è affermata la solidarietà *mistica*, frutto squisito della grazia redentiva. Come questa ridona agli uomini l'amicizia di Dio, così ristabilisce, eleva e tutela il sentimento di fraternità umana, facendo sì che tutti gli uomini si sentano in Cristo e per Cristo: «membri gli uni degli altri» (Ef. 4, 25); «un cuor solo e un'anima sola» (Att. 4, 32); «una sola cosa tra loro» (Gv. 17, 21). Il bene del Capo, «primogenito fra molti fratelli» (Rom. 8, 9), diviene il bene di ciascun membro; come, per l'opposto, il male che affligge il Capo o uno dei membri si ripercuote spiritualmente, ed anche fisicamente, sugli altri: «Ego sum Jesus, quem tu persequeris» (Att. 9, 5; I Cor. 12, 26).

*Con-partecipazione, con-gaudio, con-passione, con-glorificazione*, sono vocaboli di nuovo conio, al cui uso si vede quasi costretto l'Apostolo, onde esprimere vincoli di unità, di amore, di perfetta solidarietà, che, transcendendo tutti i legami naturali di parentela, di amicizia o di socialità esistenti tra gli uomini, agglutinano così strettamente i credenti a Cristo e tra loro, da far quasi dimenticare ogni naturale differenza: «Rivestendo l'uomo nuovo, quello che si rinnova in accurata conoscenza, conforme all'immagine di chi lo creò; ove non esiste Giudeo e Greco, barbaro, scita, schiavo, libero, ma *tutto e in tutti è Cristo*» Col. 3, 10.

Per effetto di tale divina solidarietà, la quale in verità altro non è che l'amore di fraternità e di amicizia che fiorisce dalla grazia di Cristo, ogni membro del Mistico Corpo vive in comunione di meriti e di espiazioni con tutti gli altri membri. Solidale quindi diviene l'opera di santificazione: «Nessuno di noi vive per se stesso» (Rom. 14, 7). Come nel corpo naturale lo sviluppo di ciascun membro è in correlazione con lo sviluppo di tutto l'organismo e, pur nella diversità organica, regna tra tutti i membri una certa uguaglianza proporzionale, così nell'organismo soprannaturale. Ogni singolo cristiano che vive, per la grazia e la carità,

la sua propria vita soprannaturale, vive in pari tempo la vita di tutta la Chiesa, militante, purgante e trionfante, in quella misteriosa *Comunione dei Santi*, che moltiplica quasi all'infinito i benefici spirituali che ogni singolo membro ritrae dalla sua appartenenza reale e vitale al Corpo Mistico. « Un'anima che è in grazia, scrive l'Angelico, partecipa del bene spirituale che si compie in tutto il mondo » (95). A questo consolante pensiero del S. Dottore fa eco il celebre detto d'una grande scrittrice moderna: « Un'anima che si eleva, eleva il mondo intero » (96).

Solidarietà nel bene, che però, oltre che costituire un diritto e un immenso beneficio, impone altresì un tremendo, gravissimo dovere. Il dovere della solidarietà umana s'identifica, per il cristiano, col precetto stesso della carità verso il prossimo: « il comandamento ch'è simile al primo », quello dell'amor di Dio. La carità è « il vincolo della perfezione » (Col. 3, 14); poichè « il fine della legge è l'amore che proviene da un cuore puro, da una coscienza buona e da una fede sincera » (I Tim. 1, 5).

« *Charitas Christi urget nos*: L'amore di Cristo ci costringe » (II Cor. 5, 14). Amore a Cristo, il quale « è morto, uno per tutti, affinchè i viventi non vivessero più per se stessi ma per chi è morto per loro e fu risuscitato » (ib. 15); amore per tutti i fratelli in Cristo, sì da sentirsi responsabili e debitori dinanzi a Dio della salvezza spirituale dell'intera umanità. In grado minore, ma non meno reale, deve vibrare in ogni cuore cristiano il sentimento dell'Apostolo: « A sapienti come ad ignoranti, io sono debitore » (Rom. 1, 14). Debitori « in solidum » per tutti i nostri fratelli; debitori della nostra preghiera, del nostro amore, del buon esempio, di tutte le opere di bene che sono in nostro potere, delle nostre sofferenze espiatorie, poichè i bisogni spirituali dell'umanità sono anche nostri bisogni e le colpe di tutti gli uomini sono in parte imputabili anche a noi, se non ci siamo fatti mediatori per essi di grazia e di misericordia.

La solidarietà cristiana, che s'identifica con l'amore reciproco, non è dunque sentimentalismo o lirismo filantropico, ma realta

---

(95) « Sicut in corpore naturali operatio unius membri cedit in bonum totius corporis, ita in corpore spirituali, scilicet Ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur... Meritum vitae Christi, et quidquid boni fecerunt omnes sancti communicatur in charitate existentibus, quia omnes unum sunt. Et inde est, quo qui in charitate vivit, particeps est omnis boni quod fit in toto mundo » (*Expos. supra Symb.*, ed. Mandonnet, pp. 381, 383).

(96) E. LESEUR.

palpitante e costruttiva d'una società perfetta, soprannaturale: « Con amor fraterno amandovi gli uni gli altri, e quanto a rispetto, antepoendo ciascuno gli altri a se stesso... Ai bisogni dei santi prendete parte. Benedite quelli che vi perseguitano, benedite e non maledite! Godere con i gaudenti, piangere con i piangenti. Abbiate gli stessi sentimenti gli uni per gli altri... A nessuno rendete male per male. Studiate di compiere opere buone alla presenza di tutti gli uomini. Se è possibile, per quanto è da voi, siate in pace con tutti gli uomini... Non lasciarti vincere dal male, ma vinci per mezzo del bene il male » (*Rom. 12, 10-21*). L'amore cristiano, che rende solidali in atto tra loro tutti gli uomini, non è per S. Paolo che un bisogno e un dovere emananti da un ordine di cose nuovo, soprannaturale: la solidarietà mistica, frutto della grazia: « Poichè... noi molti siamo un corpo solo in Cristo, e, per i rapporti reciproci, siamo membri gli uni degli altri » (*ib. 4*).

La sorgente della solidarietà di fede, di amore e di operosità esterna tra i membri del Corpo Mistico non può essere che il Capo stesso: « Professando la verità, in carità cresciamo per ogni cosa in lui che è il capo, Cristo. Dal quale tutto il corpo (riconnesso e compaginato per ogni congiuntura *in virtù* del rifornimento *proveniente dal capo*, conforme all'operazione nella misura proporzionata di ogni singola parte) produce l'accrescimento del corpo per edificazione di se stesso in carità » (*Efes. 4, 15-16*; San Tommaso, *lect. 5<sup>a</sup>*).

« *Flere cum flentibus* »! S. Domenico, che s'arresta piangendo dinanzi alla porta di ogni città e supplica la Misericordia Divina di non punire gli abitanti di essa per i peccati da *lui* commessi! S. Caterina da Siena che si effonde in lacrime dinanzi all'Eterno Padre e invoca misericordia per la Chiesa dilaniata da uno scisma, di cui sente gravare su se medesima la tremenda responsabilità: sono due tipici esempi di quel vivo sentimento di cristiana solidarietà, che suggeriva all'Apostolo di sintetizzare in esso la legge stessa dell'amore fraterno: « *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*: Portate i pesi gli uni degli altri, e così avrete adempito la legge di Cristo » (*Gal. 6, 2*).

### C. Solidarietà mistica in seno alla Chiesa Cattolica.

La solidarietà mistica tra gli uomini non è sicuramente e perfettamente efficiente che in seno al Corpo Mistico di Cristo, la



Chiesa Cattolica. Poichè: « Dio costituì Cristo capo supremo della Chiesa, che è il corpo di Lui, il complemento di Colui che tutto completa in tutti » (*Efes.* 1, 23).

Ma la Chiesa di Cristo, organismo sociale divino-umano al pari del suo Capo, il Verbo incarnato, e quindi anch'essa visibile e terrestre, è *una*, e non ammette divisioni né interne né esterne: « *Unus Dominus, una fides, unum baptisma* » (*ib.* 4-5). Unico Signore, Dio: Unità assoluta, sorgente suprema di unità. Una sola fede: fondamento prossimo della concordia delle menti nell'adesione all'Unica Verità suprema. Un solo battesimo: segno esterno della incorporazione a Cristo, unico Mediatore tra Dio e l'umanità (*I Tim.* 2,5).

Fuori quindi della unica vera Chiesa di Cristo, erede e depositaria legittima della divina rivelazione e dei sacramenti, non vi può essere solidarietà vera e perfetta nè con Dio, nè con Cristo, nè con l'umanità. È questo il pensiero che con frase scultorea, simile a quella di S. Paolo, esprime l'invitto campione dell'unità, S. Cipriano: « *Unus Deus est, et Christus unus, et una Ecclesia eius, et fides una, et plebs in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata* » (97).

Il segno e il perno visibile della solidarietà tra le singole chiese e l'intera comunità cattolica sono i Vescovi, uniti nella fede e nell'ubbidienza all'unico Supremo Pastore, il Vescovo di Roma: « *Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur* » (98) « *Petri cathedra atque Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est* » (99). Solidarietà, dunque, ch'è sinonimo di unità, d'ordine, d'armonia, che affratella tutti gli uomini e fa sentire gli uni membri degli altri; ma che conserva al Corpo di Cristo il suo carattere di società gerarchica, avente un solo supremo monarca e vari membri, cui corrispondono diversi uffici, diritti e doveri. La legge della carità tende sì a far degli uomini altrettanti fratelli, necessari tutti all'integrità del Corpo mistico, ma non li rende tutti compagni e uguali in dignità, in grazia, in santità, in gloria. Però, se la giustizia dà a ciascuno il suo, l'amore cristiano vede nel bene altrui anche il bene *proprio*, il bene *di tutti*, il Bene Divino: bene comune di tutti e di ciascuno.

Il Bene Divino, in ultima analisi, è la Verità Divina: sor-

(97) *De Cathol. Eccles. Unit.*, XXIII; P. L. 4, 517.

(98) *Idem*, *ib.* V; P. L. 4, 501.

(99) *Idem*, *Epist.*, 59, 14; P. L. (ep. 55) 3, 818.

gente unica, perenne e perfetta di felicità individuale e collettiva. La solidarietà cristiana è quindi, in ultima analisi: la concordia nell'amore della Verità Divina: *Charitas Veritatis*; il suo trionfo « in terra come in cielo » è lo scopo supremo, il fine ultimo della Chiesa militante (100), come la visione della Verità Eterna, in Dio Uno e Trino, è il premio della Chiesa trionfante: « *Gaudium de veritate!* ».

Ed eccoci alla conclusione: Il vocabolo « solidarietà » non è del tutto assente dal linguaggio dei Padri; nè, tanto meno, esso esprime realtà e concetti ignoti agli Autori ispirati, ai Dottori della Chiesa e ai teologi. Ad esso quindi noi diamo il benvenuto nel regno della scienza sacra; possiamo anzi accordargli una certa preferenza nell'esporre al popolo cristiano le verità della fede, onde renderne ad esso più accessibile e gradita la comprensione. Ma, per il teologo specialmente, la predilezione sarà sempre per quelle forti espressioni che ricorrono di frequente nei sacri testi e nelle opere dei Padri, o perchè più proprie, o perchè più impregnate di realismo soprannaturale. Tali sono, ad es.: *incorporazione, consorzio, conformità, carità, comunione dei santi, unità personale mistica*. Alla « carità » va conservato il primato anche nel linguaggio cristiano. Essa infatti è il vocabolo che fiorisce più spesso sulle labbra del Divino Maestro, specialmente nell'ora dei supremi addii; sulle labbra altresì dell'Apostolo delle genti; su quelle, infine, del Discepolo prediletto, S. Giovanni. *Amore e carità* sono i fili d'oro con i quali è intessuta tutta la dottrina dell' *Enciclica Mystici Corporis Christi* di Pio XII: il « *defensor civitatis* » in nome della solidarietà umana e cristiana; il Papa della giustizia sociale, della unità cattolica, della pace universale.

P. LUIGI CIAPPI, O. P.

---

(100) « *Nemo potest veraciter amicus esse hominis, nisi fuerit prius veritatis. Hoc nobis velimus, hoc civitati, cuius cives sumus: non enim aliunde beata civitas, aliunde homo; cum aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo* » (S. AGOSTINO, *Epist.* 152, c. 3, n. 9; P. L. 33, 667-670).

## INTORNO ALL'APERTURA DELL'ORDINE NATURALE A QUELLO SOPRANNATURALE

Il problema delle relazioni tra « Scienza e Fede », « Filosofia e Teologia » ha dato luogo, ai giorni nostri, ad un altro aspetto del problema stesso, quello che i blondelliani ed i neospiritualisti cristiani chiamano il « problema di apertura dell'ordine naturale all'ordine soprannaturale » e, per conseguenza, della filosofia al Cristianesimo rivelato.

Tale « apertura », bene intesa, non può che trovarci perfettamente consenzienti, giacchè son persuaso che essa, non solo si innesta egregiamente nella concezione tomista, ma ne è postulata dall'intimo della sua stessa struttura. Infatti, una tale « apertura » è richiesta chiaramente e fermamente dall'Aquinate in base ai rapporti che intercorrono tra la « Scienza e la Fede », tra « la Filosofia e la Teologia », nel senso che il sapere razionale scientifico e filosofico, e la teologia e la fede, sebbene siano due campi distinti ed autonomi, non devono nè essere in contrasto tra loro, nè, tanto meno, separati ignorandosi l'un l'altro; viceversa, devono armonicamente e organicamente collaborare per il trionfo integrale della verità. Quando nel « De Trinitate » di Boezio q. 2 a. 3, l'Angelico, ritorna sull'argomento in parola, sostiene espressamente l'accordo fondato in Dio stesso tra le verità naturali e quelle soprannaturali. I doni soprannaturali della grazia, egli dice, vengono in aggiunta alla natura in guisa tale che la natura non solo non ne soffre, ma ne è perfezionata. Ecco perchè, soggiunge, il lume della fede che ci è dato soprannaturalmente non distrugge il lume del conoscere naturale che abbiamo come patrimonio di natura.

Una filosofia, dunque, come la « perennis » che si è andata faticosamente costruendo sin dal sorgere del Cristianesimo, per toccare il suo pieno meriggio con l'Aquinate; una filosofia che è debitrice al Cristianesimo di buona parte del suo sviluppo razionale di concetti, di tesi, sente in sè, direi sempre maggiormente, quest'aprirsi all'influsso continuo, benefico e soprannaturale che



le viene dal Cristianesimo. Nessuno, anzi, come l'Angelico rivela — in tutto lo svolgimento della sua poderosa, gigantesca sintesi filosofico-teologica — quel senso profondo, reale e misterioso che, mentre gli consente di sottolineare, sempre, l'assoluta trascendenza e gratuità dell'ordine soprannaturale, indica e riguarda la realtà divina come unica sorgente infinita di perfezioni superiori, comunicabili alla natura umana, capace di elevarsi all' Infinito, e, per ciò stesso, elevata alla possibilità della visione di Dio.

Qui però ci vien fatto di chiedere: a) in che cosa si fonda cotesta razionale «apertura» al soprannaturale? b) come poi intendere in concreto o, se volete, in che consisterebbe cotesta famosa «apertura»? La risposta ai quali interrogativi ci riporta necessariamente alla «messa a fuoco» del così detto *punto d'inserzione* del soprannaturale nella natura, del divino nell'umano, della fede nella ragione.

Pertanto, tale punto d'inserzione o di sutura non può cercarsi che nell'uomo, nella sua essenza e concretezza statico-dinamica.

#### *Analisi di due asserti tomistici.*

Il primo si enunzia così: «*Supremum infimi attingit infimum supremi*», vale a dire, tra i diversi ordini o gerarchie di esseri l'espressione o grado supremo dell'ordine inferiore si continua «attinge» l'infima espressione o grado dell'ordine superiore.

Tale assioma va considerato, secondo il mio modesto modo di vedere, quale principio che illumina e spiega l'organizzazione del reale; nella «natura» non c'è salto — dicevano gli antichi — non c'è frattura, non c'è *hjatús*; la legge della continuità, retamente intesa, è una di quelle che reggono e favoriscono l'intelligibilità del mondo universo. Un tale principio, però, va preso, evidentemente, non in senso uniforme ed univoco, ma in tutta l'ampiezza del suo significato e valore analogo, nel senso che si debba verificare *proporzionalmente* in tutti i campi della gerarchizzazione del reale e ciò secondo l'esigenza dell'analogia in senso proprio (e non già metaforico), sia nell'ordine statico che dinamico, sia secondo un determinato modo di essere (di determinata distanza o abitudine), sia secondo un indeterminato modo e quasi infinito di essere, che, a sua volta, si può verificare tanto tra i diversi termini dei rapporti, quanto tra le diverse proporzioni. Per esempio: come tra le gerarchie degli esseri anorganici c'è una certa

continuità di sviluppo, dall'infimo al supremo, così, proporzionalmente si verifica tra gli esseri del mondo organico, vegetale, del mondo sensibile, del mondo intelligibile, nonchè tra i diversi ordini naturali tra di loro.

Infatti, come l'ordine anorganico *si apre* a quello organico cui si subordina essendo a servizio di questo « anorganicum propter organicum », così il mondo vegetale *si apre* a quello animale cui si subordina, in quanto è a servizio di esso, mentre il mondo anorganico, organico, e sensibile si aprono « quasi per modum unius » a mo' di un tutto inferiore a quello superiore umano, razionale cui si subordina e cui servono; ed analogamente si dica dell'ordine razionale che *si apre* al mondo angelico, dei puri spiriti, e insieme a questo (come un tutto analogo d'ordine intellettuale) *si apre* all'ordine divino, all'Essere sussistente, al primo Assoluto, all'Autocoscienza pura, a Dio Autore, tanto della natura quanto della grazia.

Intendiamoci bene: con cotesta analogia non si vuol dire che tra l'ordine della natura e l'ordine soprannaturale ci sia una *continuità*, ma solamente che l'ordine naturale degli esseri *intellettuali* — umano ed angelico — ha « un'apertura » all'ordine divino, di cui diremo più avanti.

Qui basterà notare che tra « *continuità* » ed « *apertura* » va colta e sottolineata una inequivocabile differenza: la « *continuità* » esprime una certa partecipazione in atto da parte di una entità di grado inferiore alla perfezione di grado immediatamente superiore. Per es.: la « *cogitativa* », suprema energia d'ordine sensitivo partecipa della perfezione ordinatrice della « *ragione* » essendo suo compito vagliare (co-agitare) i contenuti molteplici dell'esperienza conferendoli tra loro in *concreto*, in funzione di nuove sintesi sensoriali; per questo è detta « *ratio particularis* » distinguendosi dalla « *ratio universalis* », ossia, dalla *ragione* « *simpliciter dicta* » della cui luce partecipa (1).

Viceversa, l'« *apertura* » dice piuttosto una « *capacità subiettiva* » non per attuare, ma per ricevere una forma superiore che di *suo* nè attinge, nè può raggiungere; una partecipabilità mera-

(1) « Vis sensitiva in suo supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui conjungitur ». In *II De An.* lect. 13, n. 397; I q. 79 a 4 ad 5.

« Illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet, quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet, quod confert; unde et in solis hominibus est ». In *II Pot.* Dist. XXIII, q. II, a. 2 ad 3.

mente potenziale rispetto ad una perfezione d'ordine assolutamente superiore: in questo senso diciamo che la « natura » è « aperta » alla « Grazia », l'ordine naturale all'ordine soprannaturale.

È certo però che come nel campo della natura esiste una legge di continuità « in funzione dell'ordine dei principi corrispondenti all'ordine dei fini » per cui s'illumina e comprende l'intelligibilità organica del reale... così, analogamente, si verifica nell'ordine soprannaturale dove tutto si svolge e procede armoniosamente da Dio primo principio e ultimo fine di tutta la gratuità delle grazie, di tutte le virtù infuse, di tutti i doni dello Spirito Santo; mentre l'anima sotto la soavissima irradiazione di cotesti doni, specie della « sapienza », dell' « intelletto », della « scienza » coglie le profondità misteriose della divina organicità dell'ordine della « grazia ».

Il secondo asserto tomistico è d'ordine dinamico e riguarda la realtà razionale: « *La natura razionale, in quanto conosce la ragione universale del bene e dell'ente, ha in sè un'ordinamento immediato al principio universale dell'essere* » (2). Ed ecco il commento che ne fa quel grande metafisico e teologo che è il Gaetano: « Chiunque ha il concetto universale del bene, necessariamente deve avere una natura *capace* di quello, sia per conoscerlo a mezzo della facoltà intellettiva, sia per volerlo e desiderarlo a mezzo della facoltà appetitiva, la natura razionale, in quanto capace di cotesto bene universale, che si realizza soltanto in Dio, ha un immediato ordinamento a cotesto universale principio d'essere, sia come oggetto, sia come fine, sia come movente.

Nessuno, invero, può muovere l'uomo a un tale fine e a un tale oggetto se non Dio che è, per l'appunto, il principio primo universale di tutto l'essere » (3).

È, quindi, evidente che tale ordinamento immediato della natura umana a Dio è stato impresso da Dio medesimo nell'uomo, giacchè l'ordine dei principi deve adeguarsi all'ordine dei fini; e poichè Dio, in quanto sommo, infinito *Vero* e sommo infinito *Bene*, è l'ultimo fine da conoscersi, da amarsi, da possedersi, ne segue che non altri che Dio può essere, non solo la causa creatrice del-

(2) « *Natura rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium* », *S. Theol.*, II, II, q. 2. a 3. c.

(3) GAETANO, commento all'articolo ora citato.



l'uomo, ma altresì Colui che solo può dare all'uomo l'impulso di cotesto ordinamento a Sè come oggetto di conoscenza, d'amore, di possesso. « Una volta, dunque, che Dio si compiacque di ordinare le creature intellettuali e razionali ad essere consorti della divina natura attraverso la grazia, per ciò stesso — soggiunge il Gaetano — le rendeva *abili* alla visione e fruizione di Sè » (*ibid.*).

Qui però va sottolineata una difficoltà: come intendere, ossia, che significato e valore bisogna dare alla frase dell'Angelico affermando che « la natura razionale, *in quanto conosce la ragione universale* del bene e dell'ente, ha un *immediato ordinamento* a Dio principio universale dell'essere »? Non vi sembra che qui si faccia un falso, illogico passaggio dall'universale « in praedicando » — dal bene universale, quale concetto obiettivo predicabile, cioè, di tutti i soggetti in cui si attua — all'universale « in essendo » che è la pienezza dell'Essere sussistente, il Bene infinito e divino? E se, inoltre, la volontà nostra avesse un tale *immediato* ordinamento a Dio, non si specificherebbe da Dio come la carità infusa, soprannaturale? e ciò non importerebbe la confusione dell'ordine della natura e dell'ordine della Grazia?

Ecco come risponde il P. Garrigou-Lagrange (4): « S. Tomaso vuol dire semplicemente che già nell'ordine naturale, la anima nostra (come gli angeli) per ciò stesso che conosce la ragione universale (del bene e dell'ente) è *capace dello stesso bene universale* che di fatti si ritrova in Dio solo (cfr. I-II, q. 2, a. 8).

In tal modo la volontà nostra si specifica non immediatamente da Dio, come la carità, ma dal bene universale; tuttavia, però, ne segue che essa è ordinata a Dio autore della natura, diligibile sopra tutte le cose, ordinata a Lui, sia come ultimo fine, sia come al primo movente (o prima causa), giacchè l'ordine degli agenti deve adeguarsi all'ordine dei fini, e Dio solamente, autore della natura, può muovere (la volontà) al suo ultimo fine naturale. Per ciò stesso, inoltre, che l'anima nostra è capace del bene universale, che si attua solamente in Dio autore della natura, si ha un *segno* di grande probabilità della sua potenza obediendale, elevabile all'ordine soprannaturale della grazia, e che, per conseguenza, è conveniente che l'uomo apprenda da Dio, a mezzo della fede, le *verità* soprannaturali e in ultimo pervenga alla visione beatifica ».

Mi sembra tuttavia che la difficoltà sia stata, almeno in parte,

(4) « *De Virtutibus Theologicis* ». *De fide*, q. II, a. 3. pag. 129. Berruti, Torino.

sviata: l'immediato ordinamento a Dio non dev'essere spiegato o risolto in funzione di Dio in quanto è solo *prima causa e ultimo fine*, ma va interpretato altresì in funzione di Dio in quanto *oggetto* del conoscere e dell'appetire razionale.

Il Gaetano, infatti, commentando la discussa espressione del testo dice espressamente che la « natura razionale in quanto è capace del bene universale, che solo in Dio si realizza, ha un immediato riferimento al principio universale dell'essere come a suo *oggetto*, fine ed agente ». Ecco il punto cruciale della difficoltà da risolvere; ed è qui che s'impone una risposta (per lo meno plausibile) la quale, mentre permetta di ritenere esatta l'espressione dell'Aquinate, eviti l'assurdo di una reale, effettiva *specificazione* immediata dell'intelletto e della volontà da parte di Dio. Per la cui soluzione, distinguerei: se la natura razionale dicesse ordine *immediato* a Dio « *formalmente* ed *esplicitamente* » (actu formaliter et explicite) senza dubbio si specificherebbe da Dio; viceversa, non si verifica tale specificazione se dice ordine a Dio — come modestamente io penso — per una immediatezza puramente « *materiale ed implicita* » (5) « *potentialiter ut elevabilis* ».

Mi spiego: la natura razionale prende la sua *specificazione* dal concetto universale del bene, dell'ente in funzione del suo ordinamento *immediato*, *formale* ed *esplicito*; per il fatto però che essa tende al bene universale in « *praedicando* » non in *astratto*, ma in concreto (ut est in rebus) il suo ordinamento immediato *formalmente* ed *esplicitamente* al Bene comporta in sè un'immediatezza *materiale* ed *implicita*, ossia, potenziale, in quanto elevabile a Dio nel quale si realizza il Bene nella sua totalità (6). Ordinamento *materiale* ed implicito della natura che, però, la Grazia, gratuitamente data, renderà divinamente *formale* ed *esplicito*, qui in terra attraverso le virtù infuse della fede e della carità, e nella Patria a mezzo del lume di gloria attuante la visione beatifica.

(5) *De Verit.* q. 22, a. 2. c. « Omnia naturaliter appetunt Deum implicite ». *Ibid.*, ad 1.: Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito ».

« Ad Deum ut objectum non ordinatur nisi potentialiter i. e. ut elevabilis ». M. MARTIJNS, *Angelicum*, Vol. XIV, p. 192.

(6) « Quando dicitur quod obiectum voluntatis est bonum universale, non agitur proprie de bono universali solum in praedicando, scilicet sub statu abstractionis, quia voluntas tendit ad bonum quod est in rebus, et in rebus non est sub statu abstractionis; nec primario agitur de bono universali in essendo seu totali, quod est Deus; nam Deus non specificat immediate nec intellectum nostrum nec voluntatem; sed agitur de bono non contracto ad tale vel tale bonum; et sic non invenitur realiter nisi in Summo Bono, scil. in Deo ». Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE: *De Beatitudine*, q. II, a. 8. Item CAJETANUS, I-II, q. 2, a. 7.

*L'immagine di Dio nell'uomo radice prima dell'«apertura» alla elevazione soprannaturale.*

Il punto di sutura o di inserzione del soprannaturale nella natura — come si è accennato dianzi — va ricercato nell'uomo stesso, nella concretezza statico-dinamica della sua spiritualità. L'uomo è uomo per l'anima razionale, forma essenzialmente spirituale, soggetto di tutte le perfezioni intellettuali e morali, sia nell'ordine della *natura* che in quello della *grazia*. Qui, dunque, va sorpresa e indagata la ragion d'essere dell'immagine di Dio nell'uomo, quale ci è data dalla Rivelazione.

L'Angelico — stabilito che il vero concetto di « immagine » implica, non una simiglianza qualsiasi, bensì una particolare similitudine, secondo un modo proprio, distintivo di essere, . . . o anche di una determinata rappresentazione figurale come, ad es., si dice dell'immagine del Re riprodotta nel bronzo di una moneta — prova che nell'uomo risulta una reale immagine di Dio, sebbene imperfetta, consistente nella sua natura intellettuale. L'uomo non è ad immagine di Dio per il solo fatto che esiste, in quanto è, il che conviene a tutti gli esseri; e neppure in quanto *vive*, ciò che è comune a tutti i viventi, ma in quanto è un essere *intelligente* (7). Ed ecco come spiega il suo pensiero: « La natura intellettuale ripete o imita, in modo speciale, Dio in quanto, cioè, Dio intende e ama se stesso. Ora, l'immagine di Dio nell'uomo può considerarsi sotto un triplice aspetto; prima di tutto in quanto l'uomo ha *l'attitudine naturale* per intendere ed amare Dio, attitudine la quale consiste nella *natura stessa della mente*, che è comune a tutti gli uomini; in secondo luogo, in quanto l'uomo conosce ed ama Dio, sebbene imperfettamente, in funzione della *grazia*; e in terzo luogo, in quanto l'uomo conosce ed ama Dio in maniera perfetta e sempre in atto, e ciò in funzione della vita di gloria. Delle quali tre immagini, la prima la si ritrova in tutti gli uomini, la seconda nei soli giusti, la terza solo nei beati » (8). C'è di più: nell'uomo si riscontra altresì l'immagine della Trinità, sia in forza di una certa analogia che per una reale conformità a Dio. *Scriv*e infatti, l'Angelico: « Nel conoscimento con cui la nostra mente conosce se stessa v'è una certa rappresentazione d'analogia della Trinità in-creata, in quanto la mente conoscendo se stessa genera il « verbo »

(7) *S. Theol.*, I, q. 93 a. 1. e 2.

(8) *Ibid.* a. 3, c.; *De Pot.* q. 9, a. 9 c.



(l'idea) di sè, e da entrambe (dalla mente e dal verbo mentale) procede l'amore. Così il Padre nel pensare se stesso genera il suo Verbo « ab eterno », e da entrambi procede lo Spirito Santo. Tuttavia nel conoscimento stesso per il quale la mente conosce Dio, la mente si conforma a Dio a quel modo con cui ogni conoscente, in quanto tale, si assimila all'oggetto (vale a dire: l'intelligenza nell'atto d'intendere diventa intenzionalmente l'oggetto intelletto, ossia appreso). Ora, la simiglianza che risulta attraverso la *conformità* — come la vista riguarda al colore, suo oggetto proprio — è maggiore della simiglianza che si ha dall'analogia, quale, ad es., si trova tra la potenza visiva e quella intellettuale rispettivamente ai propri oggetti. Onde è più espressiva la simiglianza della Trinità secondo che la mente conosce Dio che secondo che conosce se stessa, e quindi, propriamente parlando, l'immagine della Trinità nella mente va colta primamente e principalmente in quanto conosce Dio, e secondariamente in quanto conosce se stessa, specie in quanto considera se stessa quale immagine di Dio; di modo che la sua condizione non resta chiusa in sè, ma risale fino a Dio » (9).

Già S. Agostino aveva scritto: « Se l'anima razionale è stata fatta ad immagine di Dio, perchè usando della ragione e dell'intelletto poterne intendere e scrutare Dio, significa che tale immagine le fu conferita sin dal primo momento della sua creazione » (10). « Ecco quello che eccelle nell'uomo, l'averlo fatto, Dio, a sua immagine, dandogli una mente intellettuale per la quale sovrasta le bestie » (11). « Le creature intelligenti s'accostano solamente a Dio, chè in esse non v'è nulla che le renda più propingue a Dio che cotesta simiglianza intellettuale » (12).

La profondità di cotesta dottrina tomistica ed agostiniana rivelanteci l'immagine di Dio Uno e Trino nella natura umana ci rivela il fondo misterioso dove alita — se così si può dire — la capacità primigenia all'elevazione soprannaturale. L'immagine naturale di Dio nell'uomo, sequela dell'atto creatore, costituisce come il fondamento primo reale per cui il divino Artefice può edificare nell'anima l'edificio soprannaturale, nel senso che nella prima immagine (*imago creationis*) è possibile inserire e scolpire la seconda immagine (*imago recreationis*) dovuta alla grazia, e in questa e

(9) *De Verit.* q. 10, a. 7. c; *S. Theol.* I, q. 93, a. 6. c; a. 7. c.

(10) *De Trinit.* Libr. XIV cap. 4;

(11) *Sup. Gen.* ad litt. lib. VI cap. 12, circa medium.

(12) *Quaest. lib.* 83, q. 51 in medio.

per questa, quella d'una più perfetta simiglianza che si deve allo stato di gloria.

L'immagine, come commenta il M. Soto, esprime una certa capacità ed attitudine a conoscere, ad amare ed a fruire dell'essenza stessa di Dio. È come una cesellatura in anello d'oro » (13).

« Un tale ordine trascendentale dell'immagine (di Dio nell'uomo), detto propriamente di rappresentazione, fonda — scrive il P. M. Matthijs — la possibilità dell'ordine trascendentale a Dio in quanto oggetto » (14).

« Ecco perchè l'immagine di Dio è veramente la chiave di co-testa convenienza sublime, e giustamente è posta da S. Tommaso come *fondamento naturale* dell'ordine soprannaturale » (15).

Il punto, quindi, fondamentale, la radice prima dell'apertura al soprannaturale è costituito ed espresso dalla presenza reale dell'immagine di Dio Uno-Trino nell'uomo, che è tale per la sua spiritualità, fatta per conoscere, amare e possedere Dio come è in sè.

*L'universalità dell'intendere e del volere, fondamento prossimo della possibilità di elevazione al soprannaturale.*

Se l'anima — per la sua natura intellettuale — risulta esser fatta ad immagine di Dio, ha per ciò stesso un'apertura all'infinito che consta in modo chiaro attraverso la dinamica sia del suo intendere che del suo volere.

L'infinitudine, come modo d'essere dell'anima, fonda infatti, sia l'universalità del conoscere che dell'appetire, giacchè essa — come afferma l'Aquinate con Aristotele — è nata in certo modo ad essere tutte le cose, nel senso che può assimilare tutta l'infinita gamma del reale in quanto *recettiva* di tutte le forme intelligibili (16).

La psicologia tomista ha messo in sodo due cose: innanzi tutto ha sottolineato che altro è considerare l'intelletto umano, in quanto *umano*, altro in quanto *intelletto*.

Secondo la prima accezione — in quanto specificamente umano — il suo oggetto si restringe necessariamente alle « quiddità

(13) *In IV Sent.* Dist. 41, q. 2, a. 2.

(14) « Quomodo anima humana sit naturaliter capax gratiae Dei ». Cfr. *Angelicum*, vol. XIV p. 192.

(15) *Ibid.* p. 193.

(16) *III De An.* XIII, n. 790. Pirotta. Ed. Marietti.

intelligibili contenute nella realtà del mondo sensibile, mediante la quale perviene al conoscimento di tutte le altre cose » (17).

Tale ente — disindividuato, ma appreso in funzione dell'elemento sensibile — costituisce, per la filosofia classica, l'oggetto specificativo e proporzionato del nostro intelletto, nel senso che come l'anima, e quindi l'intelletto, si trova subiettato nella materia, ossia, nel corpo, così il suo proprio oggetto è subiettato nella realtà materiale: *ens in sensibilibus*. Invece, l'intelletto considerato — non più in quanto *umano*, ma in quanto *intelletto* — in forza di cotesta reduplicazione conviene analogicamente, in senso *proprio* e non metaforico, con l'intelletto angelico e con l'intelletto divino. Alla luce della quale considerazione l'intelletto nostro — precisamente in quanto intelletto — s'apre ad una possibilità di conoscere quasi infinita « *quandam infinitatem habet* »; per conseguenza l'oggetto adeguato (non già proporzionato) a codesta apertura è, a sua volta, di una estensione pressochè infinita; non solo, cioè, è l'ente in quanto ente, oggetto proprio della metafisica, corrispondente alla virtù attiva dell'intelletto filosofico, ma è l'ente preso in tutta la sua latitudine o estensività, abbracciante non solo ogni intelligibile d'ordine naturale ma altresì soprannaturale — compreso Dio Uno-Trino — verso cui però l'intelletto non ha potere naturale attivo, ma puramente passivo, obbedienziabile, elevabile (18).

La seconda considerazione assodata dalla psicologia tomista si esprime nel principio che la volontà, appetito razionale, non solo, segue in tutto e per tutto l'intelletto, ma gli si adegua e proporziona in tutte le cose (19). Nell'ordine, invero, della distinzione dell'oggetto appartenente alla volontà si riscontra un analogo parallelismo appunto perchè segue la dialettica dell'intelletto:

(17) *S. Theol.* I, q. 87, a. 3 c. « *Nec primum obiectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit* » (*ibid.* ad 1.). Cfr. anche *Ibid.* q. 85, a. 1; q. 84, a. 7; *S. Theol.* II II, q. 8, a. 1.

(18) *S. Theol.* I, q. 79, a. 7: « *Intellectus autem respiciet suum obiectum secundum comunem rationem entis* ».

II *Contra Gent.* c. 98: « *Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile quod quidem comprehendit omnes differentias species entis possibles: quid quid enim esse potest, intelligi potest. Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis* ».

III *Contra Gent.* c. 54: « *Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu; nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cogitationis principium* ».

(19) *S. Theol.* I, q. 83, a. 4. c.: « *Potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis* ».



alla quiddità delle realtà naturali — oggetto proporzionato dalla intelligenza umana — corrisponde il *bene* concretizzato nelle realtà sensibili a lei presentato dall'intelletto, essendo anch'essa subiettata nel corpo o materia; se poi la volontà la si considera, non in quanto umana, ma in quanto *volontà* (*voluntas ut voluntas*) anch'essa analogamente si pone sulla medesima linea trascendentale della volontà angelica e divina, precisamente come si disse per l'intelletto, aprendosi, a sua volta, su di un orizzonte di appetibilità quasi infinito. Di conseguenza l'oggetto adeguato (non già proporzionato) a codesta apertura ha un'estensione pressochè infinita (20).

Non solo, cioè, è il *bene in quanto bene*, (corrispondente all'ente in quanto ente) naturalmente e attivamente appetibile e conseguibile, ma è il *bene* preso in tutta la sua latitudine, estensibile fino al sommo, infinito *Bene*, anche come ultimo fine soprannaturale che è Dio Uno-Trino, verso cui però non ha un potere nè naturale nè attivo, ma unicamente passivo, obedienziale: la non ripugnanza a tale elevazione. Alla luce di cotesta psicologia dell'intendere e del volere — relativamente all'estensibilità dei loro rispettivi oggetti — va intesa altresì la portata del famoso argomento tomistico che, cioè, mentre da una parte l'intelletto dal conoscenza degli effetti si sente spinto alla ricerca della causa, per conoscerne l'intima essenza, risalendo dalle realtà visibili alla realtà invisibile, alla quiddità di Dio stesso quale autore della natura, prima assoluta causa, Essere infinito sussistente, dall'altra la volontà — che già di per se stessa tende naturalmente alla beatitudine in genere — concepisce il desiderio di realizzazione, di possesso di cotesto essere che per lei è il Bene infinito, a lei presentato dall'intelletto. Desiderio elicitato che, peraltro, resta inefficace perchè legato alla condizione della sua soggettiva impotenza: vorrei possedere cotesto Bene infinitamente beatificante; se ciò mi fosse consentito, certamente la mia felicità sarebbe per-

---

*Ibid.*, q. 64, a. 2. c.: «Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae a qua movetur sicut mobile a motore».

(20) *S. Theol.* I, q. 80, a. 2: «Appetitus intellectivus «voluntas» etsi feratus in eis quae sunt extra animam singulares (objectum proportionatum); fertur tamen in eas secundum aliquam rationem *universalem* boni (objectum adequatum)».

*S. Theol.* I II, q. 10, a. 1 ad 3: «Semper naturae respondet unum determinatum, naturae enim in genere respondet aliquid determinatum in genere; et naturae in specie acceptae respondet unum in specie; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut est intellectus, respondet naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum vel ens».

fetta! Ecco l'anelito della volontà umana protesa verso la trascendenza del suo « velle »; ed ecco insieme il libero, gratuito intervento della « grazia » elevante, santificante, trasformante, che rende efficace il desiderio già di suo impotente, consumando l'unione e il possesso di Dio, quaggiù mediante la fede infusa e la carità; lessù a mezzo del lume della gloria.

La radice quindi prossima fondante l'elevabilità della natura umana al soprannaturale va riposta nella trascendenza dell'intelletto, nel suo potere conoscitivo passivo, recettivo in quanto ha per oggetto conoscibile estensivo, l'ente in tutta la sua latitudine, al cui ambito non è estraneo l'intelligibile divino, il vero soprannaturale, che pertanto, non potendo raggiungere da sè e per sè stesso, ne viene elevato da Dio medesimo per grazia.

Elevabilità che, peraltro, si riscontra parallelamente anche nella trascendenza ed ampiezza della volontà umana in funzione, cioè, del suo oggetto estensivo — al bene preso in tutta la sua latitudine — cui non è estraneo l'assoluto Appetibile, il Bene divino, Dio fine soprannaturale e beatificante, cui però non potrà efficacemente tendere, nè raggiungere che a mezzo della grazia(21).

La risposta al secondo interrogativo, che cosa, cioè, si debba intendere per « apertura » al soprannaturale, dipende dal significato o valore che si deve dare al termine « attitudine » o « capacità » di cui sarebbe fornita la natura intellettuale dell'uomo.

Procediamo con ordine: tale capacità è da intendersi, evidentemente, come qualche cosa di reale, come una reale perfettibilità dell'anima. Con ciò non si deve pensare che tale « capacità » debba entrare nel quadro delle categorie aristotelico-tomistiche; il reale, in quanto tale, non è rappresentato ed espresso dal solo mondo categoriale, con tutte le sue determinazioni; esiste, ed è ugualmente « reale » il mondo di tutti i concetti trascendentali i quali non si dicono tali quasi per opposizione a ciò che è « reale », ma in quanto si distinguono opponendosi al « categoriale », nel senso che esprimono delle *realità* che di per sè trascendono le singole categorie, pur inverandosi analogamente — diversamente in diverse determinate categorie —. Così, per esempio, l'ente, pur essendo un trascendentale assoluto, è presente in tutte, per quanto

(21) In Boezio *De Trinitate* q. ultima, ad 3um: « *Quamvis enim homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi; sed solum per gratiam et hoc est propter eminentiam illius finis...* ».

minime determinazioni del reale categorico, anzi si estende fino all'ordine increato; lo stesso si dica dell'« uno », del « bene », delle nozioni di « atto e potenza » e così via.

In questo senso, dunque, diciamo che l'attitudine o capacità di elevazione, entra nel concetto di potenza obbedenziale, passiva, di recettività, prendendo il termine « potenza » — non già nella sua accezione categoriale, quasi che appartenesse alla seconda specie della categoria « potenza ed impotenza » e a qualcuna delle sue sottospecie — ma nella sua accezione trascendentale, al di fuori e al di sopra delle singole categorie, pur potendosi ritrovare in queste.

In altri termini la « potenza obbedenziale » non è un qualche « accidente-qualità-potenza » distinto dall'anima umana, tale da renderla elevabile all'ordine soprannaturale, ma è un semplice « atteggiamento di passività » insito nell'essenza e nelle potenze spirituali dell'anima, per cui si dice ed è « atta », « capace » a ricevere da Dio — autore, non solo dell'ordine della natura, ma della grazia e della gloria — l'elevazione all'ordine soprannaturale e divino.

Diciamo anzi, col P. Matthijs O. P., che « tale capacità » indipendentemente dalla rivelazione, si conosce solo naturalmente in quanto la mente stessa si conosce come immagine della Causa Prima. Nel quale caso tale « capacità » alla grazia si può dire una « non ripugnanza » all'elevazione. Posta però la *rivelazione* per la quale crediamo che la mente nostra è fatta, in senso proprio, ad immagine di Dio, tale *capacità* va considerata come qualche cosa di *positivo* nella natura, essendo la natura stessa in quanto, per il suo essere intellettuale, è analogamente affine a Dio.

« La capacità, quindi della grazia, ossia, di Dio attraverso la grazia va considerata, ed è, una potenza passiva naturale, ossia, meramente passiva, ma per rispetto all'onnipotenza di Dio la si deve dire *obbedenziale* » (22).

Tuttavia, per meglio far comprendere il nostro pensiero sarà opportuno dare i diversi concetti rispondenti alle diverse potenze, tomisticamente intese; la potenza si dice *attiva* se è principio di operazione, per es., la volontà; si dice *passiva* se esprime o coinvolge la attitudine o la capacità a ricevere qualche cosa da un agente, per es. la mente del discepolo, in quanto discepolo, ha la

---

(22) Cfr. Angelicum, vol. XIV, p. 190: Quomodo anima humana sit capax gratiae.



capacità o potenza passiva a ricevere le illuminazioni che gli vengono dal maestro; sarà una potenza *passiva, naturale*, se di suo si ordina all'atto o all'oggetto proporzionato, per es., l'intelletto, sotto un certo rapporto, dice ordine naturale alla recezione delle specie intelligibili astratte dalle realtà sensibili (onde è detto dalla scuola «intelletto passivo»), sebbene nell'atto d'intendere sia massimamente attivo; sarà, invece, potenza *passiva obbedenziale*, se aperta all'azione di un agente d'ordine superiore.

Nel legno, nella creta, nel bronzo c'è una reale capacità passiva, obbedenziale per cui sottostà all'arbitrio dell'artista, pronta alla recezione di qualunque forma: quella di uno scanno o di una statua, di un santo o d'un brigante, del Mosè o del Davide; più grande ed eccellente è l'artista, più meraviglioso e sublime sarà l'effetto che saprà indurre, comunicare alla materia.

In questa assoluta ubbidienza della creatura a Dio, creatore e dominatore dell'ordine naturale, sta la radice della possibilità del miracolo da parte della natura, come nell'onnipotenza e libertà infinita di Dio sta la ragion d'essere di ogni miracolo. La potenza, invece, passiva, obbedenziale in relazione a Dio autore dell'ordine soprannaturale, non si riscontra in nessuna altra creatura della terra, ma solamente nell'uomo il quale, essendo un essere intellettuale, porta in sè l'immagine e simiglianza di Dio Uno-Trino, radice della sua elevabilità all'ordine divino.

Tale passivo atteggiamento dell'anima razionale di fronte a Dio è l'unica realtà concreta che può dirsi quasi sinonimo di «apertura» al soprannaturale. Tutta la ragion d'essere dell'elevazione all'ordine divino, della grazia e della gloria, sta nella potenza di Dio, primo agente assoluto: *tota ratio facti est potentia facientis*, dice l'apoftegma tomistico.

«L'agente di virtù o potere infinito, ossia, l'Onnipotente, non ha bisogno della materia nè della disposizione della materia, quasi un presupposto causato dall'azione di un altro agente; bisogna, però, che a secondo della condizione dell'effetto che si vuole indurre in una realtà, Dio stesso (se occorre) causi tanto la materia, quanto la debita disposizione alla forma; non si esige perciò nessun'altra preparazione perchè Dio infonda la grazia nell'anima, non si esige nessun'altra preparazione che quella che Egli medesimo vi attua» (23).

---

(23) *S. Theol.* I II, q. 112, a. 2 ad 3um.

Quando poi l'Aquinate scrive che « nell'anima c'è come un ordinamento *naturale* al conseguimento della rettitudine della giustizia » (24); e che « l'anima è *naturalmente capace* della grazia; giacchè, perciò stesso che è fatta ad immagine di Dio, è capace di Dio per la grazia » (25); tali espressioni « ordinamento naturale » e « naturalmente capace », non vanno intese come qualche cosa di positivamente e strettamente naturali (quasi fosse una inclinazione o esigenza di natura), ma in senso lato; esse esprimono un modo di essere dell'anima la quale, essendo stata creata ad immagine di Dio, ed essendo stata gratuitamente elevata all'ordine divino; le è *naturale*, ossia, consono, conforme la vita della grazia come quella della gloria.

Riassumendo, quindi, diciamo: L'uomo — la natura umana in concreto — sarebbe il soggetto « materiale » dell'elevazione al soprannaturale; e poichè l'ordine della *grazia* non nega, ma si appoggia alla natura, in funzione di una perfettibilità superiore e divina da conferirle... il punto di sutura o d'inserzione del divino nell'umano, del soprannaturale nella natura va ricercato *tanto* nell'uomo quanto in Dio. Da parte dell'uomo tale possibilità di elevazione si fonda, come si è detto, sulla realtà statico-dinamica dell'immagine di Dio, sulla sua capacità di passivo ordinamento al « vero » e al « buono » in tutta la loro estensiva latitudine; mentre da parte di Dio si fonda sull'assoluta trascendenza e gratuità della sua grazia elevante, attualizzatrice di tale passiva elevabilità al divino verso cui si apre la natura razionale.

La potenza passiva, obbedienziale! ecco il punto di incontro *dell'anima* che riceve e di Dio che dona tutti gli ausili, tutte le grazie, tutti i doni soprannaturali, onde possa raggiungere la pienezza della vita beata nella visione intuitiva del mistero Trinitario.

GUGLIELMO CALÀ ULLOA O. P.

(24) *In IV Sent.* D. 17 q. 1, a. 5: « Ordo naturalis inest animae ad iustitiae rectitudinem consequendam ».

(25) *S. Theol.* II II, q. 113, a. 10: « Naturaliter anima est capax gratiae, eo enim ipso facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam ».

# LA POLITICA DEL SAVONAROLA

Il 21 Settembre del 1952 segna il quinto centenario della nascita di Fra Gerolamo Savonarola.

La figura del grande ferrarese non è di quelle che il trascorrere del tempo impiccolisca e allontani da noi; essa suscita ancora un interesse vivo e profondo, vorrei dire una passione accesa, perchè la sua missione ha qualche cosa di perennemente attuale, perchè l'ardore impetuoso della sua battaglia e il sacrificio che incorona la sua vita, avvincono ancora le anime e le intelligenze al suo messaggio e al suo appello di rinnovamento cristiano.

Egli è veramente uno spirito degno di essere avvicinato, per certi aspetti ed entro certi limiti, ad un Gregorio VII e ad un Giulio II. Anima dantesca, a lui può attribuirsi il motto del poeta:

Questo tuo grido farà come il vento  
Che le più alte cime più percuote (1).

Degno d'ispirare Michelangelo, la Cappella Sistina e specialmente il Giudizio finale sembrano brani delle sue prediche resi perenni dal genio sovrumano del grandiosissimo artista cristiano.

La figura del Savonarola, forse per questo suo stesso carattere, non mancò di suscitare diffidenze e addirittura ostilità, anche da parte di molti cattolici, sicchè di lui può dirsi che fu segno « d'inestinguibile odio e d'indomato amore ». Tali diffidenze non sono del tutto sopite, neppure oggi, ma almeno su di un punto si è fatta piena concordia: il Savonarola non fu un eretico, ed è indiscutibile la nobiltà e la purezza morale degli intenti da cui fu mosso ad operare. I suoi scritti sono modelli di un'ascetica piena di equilibrio e di serenità, di una mistica che assurge ad espressioni di alta e sublime poesia e di infiammato ardore, non disgiunti da soavità di dolcezza e da intensa comprensione dei misteri cristiani.

Ma c'è un aspetto della vita del Savonarola che, anche oggi, desta le più vive discussioni, ed è quello della sua attività poli-

---

(1) DANTE - *Paradiso* - Canto XVII - 133.134.



tica. Nella sua qualità di religioso, fece bene ad immischiarsi nelle vicende politiche di Firenze? Non contaminò la sua azione di riformatore con le troppo umane interferenze nelle vicende dell'azione politica? Non si lasciò trascinare, da uno zelo intemperante e poco illuminato, a confondere ciò che è possibile in un piano morale e spirituale, con quello che può essere attuato su di un piano puramente politico? Non fu per tali errori e per tali colpe che rovinò se stesso e la sua opera, lasciandosi trascinare nella voragine che doveva perderlo?

Mi pare pertanto di grande importanza studiare quale fu nella realtà l'azione politica del Savonarola per vedere se tali accuse abbiano un fondamento o se esse non siano basate su preconcetti che non rispondono alla realtà delle cose; nel qual caso, indubbiamente, la figura del Savonarola acquisterebbe più alto rilievo e più nitida rivelanza storica ed umana.

Anzitutto mi preme sgomberare il terreno da un'obbiezione fondamentale.

È lecito ad un religioso occuparsi di politica? Se una tale domanda fosse stata posta al Savonarola, egli forse non l'avrebbe neppure capita. La sua mentalità, in questo campo, era interamente medioevale e sarebbe assurdo pretendere che una qualsiasi concezione laicista potesse far presa nella sua mente. Figlio di un Ordine nato nel medioevo, Ordine di conquista e di lotta, il Savonarola non poteva sentirsi estraniato dalla vita sociale e politica del suo tempo, in quanto non era ancora avvenuta la scissione tra società religiosa e società civile, che doveva essere tra poco annunciata da Machiavelli, primo frutto del Rinascimento paganeggiante, a cui il Savonarola si oppose con tutte le sue forze.

Egli, specialmente in Firenze, si sentiva nella scia di S. Pietro Martire, organizzatore della lotta contro gli eretici e promotore del libero comune popolare, si sentiva confratello di Fra Remigio Girolami, consigliere e oratore della Signoria, di Fra Giovanni da Vicenza, predicatore di pace e legislatore dei Comuni guelfi, di Fra Giovanni Dominici e di S. Antonino.

Rappresentante e difensore della concezione medioevale cristiana, avrebbe potuto riportarsi all'esempio di un S. Bernardo e di una S. Caterina da Siena e rammentare il suo confratello spagnolo S. Vincenzo Ferreri, taumaturgo e profeta, che « svolse un apostolato sociale e una funzione civile notevoli, negli anni dello

scisma; colpì l'ignoranza e l'intemperanza, predicò la giustizia e la pace, esaltò il lavoro e la carità » (2).

Dunque nessuna incompatibilità poteva vedere il Savonarola tra la sua condizione di religioso e la sua partecipazione alla vita sociale e politica, in quanto a tale partecipazione fu mosso solo da spirito di carità, e dal desiderio di procurare la salute delle anime e il bene comune. Egli sapeva che un giusto e sano ordinamento dello Stato era base indispensabile per la restaurazione di una vita morale e religiosa seriamente ispirata ai principi cristiani. Pel Savonarola la politica non fu un fine, ma un mezzo, che egli subordinò sempre alla sua opera di riforma religiosa dei costumi. In un tempo in cui troppe volte la religione era asservita alla politica e fatta *instrumentum regni*, nel peggiore dei sensi, egli subordinò la politica alla religione, ma senza confonderle. Certo nel Ferrarese era ben vivo il concetto che se c'è distinzione, non ci può essere separazione, o peggio antagonismo, tra religione e politica: la prima se dev'essere una forza viva, e non un rito impotente e vuoto, deve vivificare di sè non soltanto la vita privata, ma anche quella sociale e politica; deve animare e guidare l'uomo in tutte le sue attività e quale lievito, evangelicamente attivo, deve fermentare tutta la massa, cioè la società intera in tutte le sue più varie espressioni.

Per questo mi pare si possa accettare in pieno quanto anche il Pastor, pur così poco benevole al Savonarola, scrive, appoggiandosi al Prantz: « La riforma politica non era che una parte della grande impresa che il Savonarola aveva divisato: i suoi disegni comprendevano peranco la vita sociale, la scienza, l'arte, la letteratura. A tener testa al paganesimo del falso rinascimento bisognava, in tutti gli ordini della vita, riporre in seggio il Cristianesimo. Il suo « *Evviva Cristo* » doveva passare di bocca in bocca, il codice divino doveva essere la norma suprema della vita politica e sociale, scientifica ed artistica. In questo senso Cristo venne proclamato Re di Firenze e vindice della sua libertà » (3).

Del resto, anche l'illustre Cardinale Capocelatro affermava che « il Savonarola non ebbe alcuna colpa, neanche memona di unire insieme la riforma di religione con la riforma civile o politica: e che tale unione era talmente connaturata con lo stato delle

(2) G. SCHNITZER - *Savonarola* - Cap. XXXIII: *Lo statista* - Milano - Frat. Treves Editori - 1951.

(3) Citato da P. LUOTTO - *Il vero Savonarola e il Savonarola di L. Pastor* - Cap. XIX pag. 334 - Firenze, Succ. Le Monnier - 1897.

cose allora in Firenze, che ogni sforzo di separarle sarebbe riuscito vanissimo », riconoscendo che « il pensiero supremo della sua vita politica fu che il governo dello Stato fosse innanzi tutto cristiano » (4).

Ideale nobilissimo, invero, e che ancora oggi fa battere i nostri cuori presentandoci una mèta, purtroppo, ancora tanto lontana, ma per la quale siamo disposti a lavorare, a combattere ed a soffrire.

Ma sarà vero che il Savonarola, trasportato, come dice il Pastor, « dall'indole sua passionata e dalle suggestioni della sua calda fantasia, si lasciò trascinare assai oltre i limiti che a lui religioso erano assegnati »?

Forse egli sognò un regime teocratico, nel quale il potere spettasse agli uomini di Chiesa, affinchè questi se ne facessero un'arma per ridurre Firenze ad un convento e per imporre ai cittadini restrizioni e regole vessatorie, tali da limitarne la libertà ed i diritti umani e civili ?

Sta di fatto che, come osserva lo Schnitzer (5), mentre San Tommaso nel *De Regimine Principum* (L. I, c. 14) subordina espressamente il potere statale a quello ecclesiastico, il Savonarola proprio su questo punto si distacca da Colui che considerava il suo Maestro, alle cui dottrine si ispira quasi costantemente.

La costituzione fiorentina, propugnata dal Savonarola non dava nessun privilegio alla casta sacerdotale, nè al clero alcun diritto di vigilanza sulle autorità statali e sulle loro ordinanze. Pur non avendo affatto in animo di attentare o di diminuire i privilegi riconosciuti al clero da tutte le costituzioni civili, e cioè il *privilegium fori* e il *privilegium immunitatis*, il Savonarola intendeva però che tali privilegi non fossero sfruttati in senso egoistico e ad esclusiva utilità del ceto ecclesiastico.

Per questo ammoniva i preti e i religiosi a soccorrere volontariamente lo Stato col denaro nei momenti di necessità esortandoli a sacrificare i preziosi utensili delle Chiese a beneficio dei poveri e in tempo di carestia propose alle autorità di agire in tal senso. Egli ammetteva, previo consenso del Papa, una tassazione statale anche sui conventi e sui beni ecclesiastici, in deroga al privilegio dell'immunità: soprattutto riconosceva all'autorità civile il diritto di vigilare sul clero ed anche quello di bandire dalla

(4) CAPOCELATRO - *Vita di S. Filippo Neri* - Libro II, Cap. V.

(5) SCHNITZER - *Op. cit.*; Ved. anche Cap. XII pag. 255 sgg.



città, col consenso del Papa, i cattivi sacerdoti che fossero causa di scandalo e di disordini.

Lo stesso Savonarola riconobbe la supremazia dell'autorità civile ai fini del bene pubblico, sottomettendosi alle ordinanze della Signoria, riguardo al consenso o meno, di predicare pubblicamente, quantunque dichiarasse di non essere, come religioso, strettamente tenuto ad osservare tali comandi.

Malgrado tutto questo, il nostro spirito moderno, tanto lontano ormai da quello dei tempi savonaroliani e tutto intriso di liberalismo e di laicismo, può sentirsi urtato e può non comprendere il tono profetico che il frate dava alle sue enunziazioni e quello spirito, proprio dell'Antico Testamento, per cui il Ferrarese poneva tra Cristo e Firenze lo stesso rapporto che correva tra Iahvè e Israele. Quasi nuovo Mosè, il Savonarola voleva fare di Firenze la città eletta, insignita da Dio della speciale missione di illuminare la cristianità colla nuova luce della riforma, di cui egli si sentiva l'araldo, designato dalla volontà divina.

In questo senso, ben più che in quello di annunziatore di futuri avvenimenti, il Savonarola fu e si sentì profeta, *Missus a Deo*, e con lo stesso ardore di cui fu già investito Geremia, proclamò Cristo Re del popolo fiorentino che, in conseguenza di ciò, doveva porre la legge cristiana a base della sua costituzione e a norma suprema di tutte le contingenze sia ecclesiastiche che civili, sia civiche che statali, sia private che pubbliche.

Ciò, ripeto, può turbarci e non rispondere alla nostra mentalità; ma, bisogna anche riconoscerlo sinceramente, è pienamente consono alla tradizione cristiana e al pensiero degli spiriti più intensamente cattolici.

Uno Stato stabile, quale lo voleva il Savonarola, perchè basato come su saldi pilastri, nel timore di Dio, nello spirito della collettività, nell'amore del prossimo e nella rigida amministrazione della giustizia, ci appare ancora come un ideale irrealizzato. Le parole di Lui: « Un regno quanto sarà più spirituale, tanto sarà più forte e migliore, perchè essendo più vicino a Dio, partecipando più dello spirito e del divino bisogna che sia migliore, più stabile e più perfetto (6) ... Non è vero questo tuo proverbio, che gli Stati non si possono reggere colle orazione e co' *pater nostri*, anzi è tutto il contrario: chè molto meglio si reggono collo

---

(6) *Predica XIII sopra Aggeo*; Ved. anche pred. VIII. XVII. XVIII.

spirito, che con le altre cose umane (7) », assumono un significato tanto più grande in quanto esse erano pronunciate nella città in cui viveva il Machiavelli e poco tempo prima che ben altre teorie politiche egli lanciasse nel mondo.

Certo si può pensare che il Machiavelli sorridesse sarcasticamente alle espressioni del « profeta disarmato », di cui però scrisse sempre in modo rispettoso e reverente, tanto distanti erano le loro concezioni e le loro mentalità, come ben si vede nel « Principe ».

Perchè il Machiavelli, se non mi illude un troppo facile amore di antitesi, rappresenta il primo frutto maturo del Rinascimento pagano che recava la prima profonda ferita nel corpo della cristianità, separando la politica dalla morale e dalla religione e creando la prima di quelle autonomie che poi dovevano portare alla disgregazione etica e sociale del mondo moderno.

Savonarola invece rappresenta la continuità della concezione medioevale cristiana nella sua armonia gerarchica e nella sua unità di struttura morale e politica, riflessa nella società e negli Stati.

Egli in politica è un tomista e, in quanto tale, un seguace di Aristotele: non si distacca da tali maestri e segue le loro concezioni filosofico-politiche con perfetta aderenza. Così egli vede nello Stato un organismo richiesto dalla natura dell'uomo, *animale-sociale*, che per il pieno sviluppo del suo essere e della sua persona, ha bisogno del concorso ordinato degli altri uomini, nell'ambito della organizzazione giuridica formata dallo Stato. Questo è istituito mediamente da Dio e quindi ha in sè il suo diritto e la sua forza e persegue il più alto dei compiti che si possono dare sulla terra, promovendo la vita virtuosa e ordinata, allo scopo di facilitare a tutti gli uomini la conquista dell'ultimo fine che è l'eterna felicità.

Ma giustamente lo Schnitzer (8) fa notare che il Savonarola accentua qui alcune caratteristiche che lo allontanano dalle esagerazioni delle tendenze curialistiche ed eliminano ogni residuo di quel pessimismo agostiniano che assomigliava gli Stati a « grandi masnade di briganti », opera della forza brutta e della sopraffazione dei violenti.

Il Savonarola non esita affatto a celebrare i fondatori di Stato

---

(7) SCHNITZER - *Op. cit.*

(8) RIDOLFI - *Studi*, p. 115 sgg. e p. 265 sgg.

come i più grandi benefattori dell'umanità e, mentre sull'etica dà la preferenza alla politica, afferma che questa non può e non deve allontanarsi dalle norme della morale cristiana. Seguendo S. Tomaso, egli assegna ad un bravo principe il massimo grado della beatitudine celeste e pone l'attività reggitrice del sovrano allo stesso grado del governo dell'universo da parte di Dio.

Ma è ora di entrare un pò più concretamente ad esaminare gli atti politici del Savonarola perchè poi questi ci chiariranno meglio le sue concrete concezioni politiche, quali si espressero nella costituzione da lui realizzata. Perchè il Savonarola ha avuto la fortuna di fare della politica attiva e di lasciare una costituzione, contenuta nel « *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze* », costituzione in gran parte attuata nel governo della città, sicchè la sua azione di politico può essere vagliata dal duplice punto di vista teorico e pratico.

È opinione assai diffusa che il Savonarola fosse un repubblicano intemperante e fazioso che, appena giunto a Firenze, prendesse posizione contro il dominio mediceo e cospirasse a sollevare contro di esso il popolo fiorentino. La realtà è ben diversa.

Il Savonarola, nella sua azione di riforma dei costumi, comprese bene che avrebbe trovato un ostacolo assai forte in Lorenzo de' Medici. Questi è infatti un esemplare tipico di principe della rinascenza, privo di scrupoli e di ideali morali, volto solo a sfruttare a bene personale e della famiglia il predominio ottenuto colla oppressione comune. Inoltre tendeva, promovendo feste e divertimenti, facendo leva sugli istinti meno nobili dei ricchi e del popolo, allentando i freni della morale e del costume, ad allontanare gli animi dall'amore per la libertà e a fare dimenticare le passate glorie della libera repubblica.

A ciò servivano le feste e i canti carnascialeschi, le arti e gli artisti che illustravano la corte e esaltavano il Signore con le più fervide adulazioni; a ciò serviva, purtroppo, anche la religione a cui era reso omaggio con tutto lo sfoggio del culto esterno, ma che non era più sentita come intima forza vivificatrice dello spirito.

L'ambiente fiorentino era espressione significativa di quello spirito del Rinascimento che, senza alcuna difficoltà e con piena indifferenza, passava dalle laudi spirituali al canto carnascialesco, dall'esaltazione di Platone a quella di Cristo, posti sullo stesso piano, dagli omaggi alla Madonna alla celebrazione del regno di Venere e degli amori sciolti da ogni freno.



Contro questo ambiente il Savonarola iniziò la sua lotta a fondo e naturalmente egli sentiva che Lorenzo de' Medici non poteva non essere contro di lui.

Se si pensa che il convento di S. Marco era stato fondato e dotato da Cosimo e che esso era sotto il patronato mediceo, si può ben comprendere l'altezza d'animo e l'energia morale che guidò il Savonarola nel suo contegno. Egli rifiutò ogni atto di omaggio al Signore di Firenze ed evitò ogni contatto e perciò ogni compromesso con lui. Ma non fece opera di opposizione politica e si mantenne su di un terreno puramente morale e religioso. A tale proposito mi viene in mente la frase di un grande domenicano, amico della libertà e degno confratello del Savonarola. Il Lacordaire, che pure non volle rendere omaggio e avere contatto con Napoleone III, chiuso nel suo collegio di Sorèze, scriveva: « il servilismo è peggiore della servitù ». Tale frase esprime bene l'atteggiamento del Savonarola che non volle piegarsi al minimo atto di servilismo e volle mantenere integra la sua libertà di parola e di azione di fronte al Signore di Firenze, allora nel pieno della sua gloria.

Tuttavia è ormai provata la falsità della tradizione che poneva al letto di morte di Lorenzo de' Medici il Savonarola in atteggiamento di fiera intransigenza, negante l'assoluzione al morente, perchè questi non volle promettere di restituire a Firenze la libertà. La verità, raccontata dal Poliziano (9), è che Fra Girolamo visitò Lorenzo morente e gli rivolse esortazioni a star forte nella fede ed a migliorare la sua vita: Lorenzo gli chiese la benedizione e il frate pietosamente gliela impartì. Qui è tutto: il Savonarola si comportò da vero sacerdote, ma non a lui fu chiesta l'assoluzione del morente, che si confessò da altro religioso; e quindi il Ferrarese non ebbe nè occasione nè necessità di rifiutare quello di cui non era stato richiesto.

Anche con Piero de' Medici il Savonarola mantenne rapporti corretti ed anzi si valse dell'opera sua per ottenere l'erezione della Congregazione di S. Marco e la separazione dalla Provincia di Lombardia; provvedimenti tutti che dovevano favorire l'azione riformatrice del Savonarola.

Ma ben presto si operò a Firenze un rivolgimento politico di capitale importanza. A causa della discesa in Italia di Carlo VIII

---

(9) SCHNITZER - *Op. cit.* Cap. X - *La cacciata dei Medici - Carlo VIII in Firenze*, pag. 212.

e della condotta indegna di Piero, Firenze scosse la Signoria medicea e scacciò l'inetto che aveva ceduto fortezze e castelli al Re di Francia.

Furono momenti di una gravità eccezionale: Firenze, premuta tra le minacce dell'esercito francese, pronto al saccheggio e alla distruzione, e il possibile ritorno di Piero de' Medici, favorito da molti cortigiani francesi, con la conseguenza di stragi cittadine e di vendette feroci, si rivolse fiduciosa al Savonarola. Tanto più che le tristi vicende di quel tempo, apparvero come l'avverarsi delle terribili minacce del Frate e come il compimento di tremendi castighi da lui preannunziati nelle sue prediche. Ancora negli animi dei fiorentini risuonava il sinistro *cito, cito, cito* con cui aveva minacciato il nuovo diluvio, la peste, la fame e la guerra, e il grido: *Ecce ego adducam aquas diluvii super terram* che trovava piena applicazione nella discesa, sulle terre d'Italia, dell'invadente straniero che, pari a violenta marea, tutto sommergeva e travolgeva nell'inesorabile avanzata.

Il popolo fiorentino si volse dunque al Savonarola come al suo più autorevole maestro spirituale ed anche come al suo più valido difensore, sapendo che egli guardava al Re francese come ad un possibile e valido strumento di riforma della Chiesa. Gli affidò quindi l'incarico di recarsi come ambasciatore presso il Sovrano, prima della sua entrata a Firenze, allo scopo di disporlo a favore della città. poi, per due volte, dopo il suo ingresso, per scongiurare il saccheggio e le conseguenze di un conflitto entro le mura della città.

Il Savonarola mosso dal senso della paternità spirituale e dal dovere della carità cristiana sentì che non poteva abbandonare i suoi cari figli, il popolo fiorentino, in quei momenti terribili. Se lo avesse fatto, egli avrebbe tradito la sua missione di religioso; si sarebbe rifiutato di impedire lo scatenarsi di orrenti peccati e di sanguinosi misfatti; ma, soprattutto, avrebbe spezzato e resa impossibile la sua opera di riforma, perchè il popolo, anzichè seguirlo, lo avrebbe maledetto e disprezzato.

Ed ecco il Savonarola dinnanzi al meschino Carlo VIII così incapace di comprendere i suoi alti disegni spirituali: egli però subì l'ascendente dell'austero Frate che gli parlò alto e forte, come era sua consuetudine.

Firenze fu salva; e qui mi permetto osservare che mentre tutti i libri di storia, specie scolastica, ricordano la frase più o

meno leggendaria di Pier Capponi, ben pochi sono quelli che esaltano l'azione del Savonarola e mettono in rilievo il patriottismo del Frate che sentiva l'invasione straniera come il segno più grave dell'ira divina e la sanzione più terribile del malcostume invadente, mentre tanti altri italiani accoglievano con entusiasmo, per miseri interessi particolari, o guardavano con indifferenza l'invasione straniera che iniziava l'era della servitù nazionale.

L'efficacia dell'azione savonaroliana e il merito di essa è ben espressa dal cronista Piero Parenti con le seguenti parole: «A Dio onnipotente siano rese grazie per i benefici che ci ha accordato, non per i nostri meriti, ma per la sua infinita benignità e bontà. Bisogna in verità credere che furono i digiuni e le buone opere imposte da Fra Gerolamo Savonarola al popolo, che, malgrado l'eccesso dei nostri peccati ci fecero trovar grazia presso di Lui. Che egli sia benedetto in secula seculorum!» (10).

Firenze dunque aveva ritrovato l'antica libertà cittadina; ma da quanti pericoli non era essa minacciata! Pericoli di carestia imminente, di disoccupazione e miseria spaventevole; pericoli di lotte fratricide e di scoppio di odi violenti e di vendette, contro gli aborriti Medici e i loro partigiani.

Oltremodo difficile riusciva il ristabilimento dell'antica libertà cittadina per le differenti fazioni che dividevano i migliori elementi della città e per i contrasti che da esse nascevano. Era necessario dare a Firenze una nuova costituzione che permettesse stabilità al regime comunale e contenesse e temperasse le contrastanti fazioni.

Ancora una volta, Firenze prese la sua fiducia nell'opera del Savonarola ed ancora una volta egli, rispondendo con spirito di cristiana carità e di civica responsabilità, si appalesò statista equilibrato ed abile, predicatore appassionato e fervido, incitante alla compassione per i miseri, all'amore reciproco, alla tutela della libertà.

Pochi hanno messo in rilievo il carattere, che vorrei dire sociale, della sua predicazione. Sua prima cura fu l'aiuto dei poveri a mezzo di collette e di devoluzione di somme, già destinate ad altri scopi, sul momento non più conseguibili. Insistette che si riaprissero le officine per dar lavoro ai disoccupati e soprattutto inculcò ai suoi ascoltatori la dottrina patristica che ogni possesso

---

(10) G. SAVONAROLA - *Scritti* - A cura di V. Piccoli - pag. 67. Milano - D. Taddeo e C. Editori 1921.



superfluo è un vero e proprio furto, mentre chiedeva che si potesse a disposizione dei poveri il grano a basso prezzo. Egli proclamava che tutti gli uomini sono eguali per natura e quindi tutte le cose sono comuni. Quindi è obbligo dei ricchi cedere tutto il loro superfluo ai poveri, specie gli ori e i gioielli, sotto pena di grave peccato. Lo stesso dovere inculcava specialmente al clero, perchè diceva che i beni della Chiesa sono dei poveri e perciò sarebbe stato bene fondere le croci e i calci d'oro e ripartirne tra i poveretti il prodotto. Dio non gradisce le Chiese di marmo e le suppellettili preziose, mentre i poveri muoiono di fame. I magazzini pieni di viveri dei ricchi e dei conventi, in tempo di carestia sono un'ingiuria a Dio e agli uomini. Ma sopra il dovere dell'elemosina c'è quello di dare lavoro, purchè il lavoratore non sia sfruttato nel suo bisogno e sia compensato secondo il merito.

Nè il Savonarola si accontentò delle prediche che fruttarono copiose oblazioni, ma fece qualche cosa di più per combattere le usure che opprimevano i bisognosi. Con larghezza di idee veramente mirabile, egli, domenicano, favorì e sostenne l'affermarsi del *Monte di Pietà*, opera di origine francescana e che nel suo Ordine aveva trovato opposizioni. La promosse e la favorì così che, là dove non era riuscito bene il B. Bernardino da Feltre, mandato via da Firenze per la sua lotta contro gli ebrei, riuscì il Savonarola, spinto dalla sua carità e dal suo interesse sociale.

Ma Firenze aspettava la sua costituzione e il Savonarola credette suo dovere indirizzare, con esortazioni, nelle prediche e con scritti particolari, i suoi cittadini su quelle che credeva le vie dell'ordine, del bene e della libertà, perchè un ordinato vivere civile era per lui la base indispensabile per l'opera della ricostruzione morale e della riforma a cui si era votato con tutta l'anima e a cui si sentiva particolarmente chiamato da Dio.

Ed ecco dunque il Savonarola adoperarsi per consolidare il governo democratico e rendere impossibile il ritorno dei Medici.

Qualcuno potrebbe obiettare che questo atteggiamento era fazioso e ingiustificato da un punto di vista religioso ed in contrasto con l'atteggiamento tenuto prima dal Savonarola, che aveva accettato il governo mediceo e nulla aveva fatto per combatterlo e abbatterlo.

Ma c'è da osservare che il Savonarola considerava l'attuale regime democratico, voluto dal popolo che aveva cacciato i Medici, come quello che era veramente legittimo e a cui si doveva

quindi da tutti piena obbedienza. I Medici erano stati degli usurpatori, dei veri e propri tiranni, che con l'astuzia e la violenza avevano strappato al popolo il suo potere e conculcata la libertà.

Ora questa libertà era stata stabilita ed ogni fiorentino sinceramente amante della Patria non poteva a meno di difenderla con tutte le sue forze, prestando alle magistrature cittadine il dovuto ossequio, dovuto secondo coscienza anche in ossequio alle leggi divine.

Tanto più che il ritorno dei Medici avrebbe voluto dire lo scatenarsi di vendette sanguinose e di stragi fraterne: avrebbe voluto dire esporre Firenze al pessimo governo del *tiranno*, i cui tristi effetti egli eloquentemente denunciava; ed inoltre e soprattutto, avrebbe stroncato e annullato l'azione di restaurazione cristiana che il Savonarola perseguiva.

Perchè egli sapeva bene che il tiranno un giorno o l'altro non avrebbe più potuto tollerare la sua libera voce che faceva appello ai più nobili ed elevati sentimenti, quei sentimenti di dignità e di libertà che il tiranno teme e vuole spenti.

Per questo il Savonarola, che, come vedemmo, seguendo San Tommaso, scriveva che « il governo di uno quando è buono, supera tutti gli altri governi »; per il popolo fiorentino però, stimava che « avendo preso anticamente il reggimento civile (cioè democratico) ha in questo fatta tanta consuetudine che oltre che a lui questo è più naturale e conveniente di ogni altro governo, ancora per la consuetudine è tanto impresso nella mente de' cittadini, che saria difficile e quasi impossibile a rimuoverli da tale governo. E però essendo rimasta la forma del governo civile nel popolo, è tanto a lui fatta naturale, che a volerla alterare e dare altra forma di governo, non è altro che fare contro al suo naturale e contro l'antica consuetudine: la qual cosa generà tale turbazione e dissensione in questa comunità che la metterà a pericolo di farle perdere tutta la libertà » (11).

Il Savonarola pare aver trasfuso nelle sue teorie politiche tutta l'opposizione che egli doveva provare per l'immorale e malvagia politica delle molte Signorie italiane che, con sistemi di inganno, di violenza e di frode, mantenevano il loro dominio nefasto sulle città e sugli Stati italiani.

Di qui il suo orrore pel tiranno e la sua convinzione che il

---

(11) Cap. II. *Trattato circa il Reggimento e Governo della città di Firenze*.

*governo di uno, quando è cattivo sia pessimo; di qui quella sua descrizione Della malizia e pessime condizioni del tiranno che è una delle più vibranti precise e acute diagnosi degli effetti funesti che la tirannia provoca negli uomini e nella società, sia nel campo morale che in quello temporale.*

«Tiranno è nome di uomo di mala vita e pessimo tra tutti li altri uomini che per forza sopra tutti vuole regnare, massime quello che di cittadino è fatto tiranno.

Perchè prima è necessario che sia superbo, volendo esaltarsi sopra li suoi eguali, anzi sopra i migliori di sè... e però è invidioso e per le gran fantasie e tristizie e timori che sempre lo rodono dentro cerca dilettazioni, come medicine delle sue afflizioni, e però si trova rare volte, o non forse mai, tiranno che non sia lussurioso e dedito alle dilettazioni della carne.

E da questo segue che 'l tiranno abbia virtualmente tutti i peccati del mondo... perchè avendo posto il suo fine nello stato che tiene, non è cosa che non faccia per mantenerlo; e però non è male che lui sia apparecchiato a farlo...

La memoria sua sempre si ricorda delle ingiurie e cerca di vendicarsi. Cerca di apparire religioso e dedito al culto divino; ma fa solamente certe cose esteriori... per ostentazione... ma d'altra parte guasta la religione usurpando i benefici e dandoli alli suoi satelliti e complici, e cercandoli per li suoi figlioli; e così si usurpa li beni spirituali e temporali...

In somma sotto il tiranno non è cosa stabile, perchè ogni cosa si regge secondo la sua volontà la quale non è retta dalla ragione, ma dalla passione... ogni ricchezza sta in aria per la sua avarizia... ogni castità e pudicizia di donna sta in pericolo per la sua lussuria...

Non è cosa che più abbia in odio il tiranno che il culto di Cristo ed il ben vivere cristiano, perocchè è direttamente suo contrario... e sempre cerca di corrompere la gioventù...» (12).

Sono pagine di una vivezza e di un realismo, non indegno dell'opera di Machiavelli, e non sfigurano certo vicino ai suoi scritti, come non sfigurano certe espressioni appassionate sulla *vera libertà, la quale è più preziosa che l'oro e l'argento e sopra tutti i tesori*.

Eppure, malgrado tanta passione, la costituzione propugnata

---

(12) G. SAVONAROLA - *Scritti, op. cit.* - pag. 32.



dal Savonarola non ebbe nulla di demagogico. Essa appare impostata tutta sulla creazione del Consiglio Maggiore e del Consiglio degli Ottanta. Si trattava di un felice adattamento della Costituzione veneziana all'indole dei fiorentini e al loro passato storico, per cui si aveva un governo oligarchico o democratico a forma rappresentativa assai ristretta.

Non era quindi un governo di popolo, nel vero senso della parola, e, tanto meno, di un regime di plebaglia, che il Savonarola ripudiava in pieno. La sua costituzione può piuttosto essere criticata per difetto di democrazia che non per eccesso ed è sintomatico come il Savonarola si esprimesse nel modo più efficace contro le turbolenti adunanze che si chiamavano Parlamento.

In una predica così disse: « Io ho pensato a questo tuo Parlamento che non mi pare che sia altro che un distruggimento: e però è necessario di levarlo via... Sappi che non vuol dire altro Parlamento, che voler torre di mano al popolo il reggimento » (13).

In seguito alle sollecitazioni del Savonarola fu stabilita la legge che aboliva i Parlamenti come anche la legge di appello alle decisioni della Signoria, legge detta delle sei fave, perchè con tale numero si aveva la maggioranza nella Signoria stessa.

Tali le note di temperanza e di saggezza che presenta la costituzione propugnata e difesa dal Savonarola, esposta da lui nel *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*. In queste pagine, se la parte teorica e generale non è che una riproduzione fedele delle dottrine tomistiche, la parte che riguarda il governo di Firenze presenta un vivo senso di concretezza e attinge elementi originali dalla vera realtà storica, tenendo conto del complicato giuoco delle passioni umane.

Con questa sua opera il Savonarola si pone tra i grandi costruttori politici che, pur tenendo fede ad un ideale di moralità ed elevazione sociale, non si chiudono in vane astrattezze, ma traggono le linee della loro azione da una profonda esperienza umana e concreta. E tuttavia si obietterà, la politica del Savonarola ha fatto fallimento. Perchè? Non forse per difetti intrinseci alla costituzione stessa e al suo ispiratore?

Certo, difetti c'erano nella costituzione del Savonarola; ma quale è l'opera umana che possa dirsi perfetta?

D'altro conto, bisogna pensare che la caduta del Savonarola

---

(13) *Prediche sopra l'Esodo* - V 31a.

non fu dovuta solo a cause politiche: queste contribuirono al risultato finale, ma la lotta fu piuttosto contro il riformatore morale che a troppi riusciva incomodo, e contro il riformatore religioso che osava ricordare anche a gerarchie molto elevate i loro doveri cristiani. E bisogna anche riconoscere che, volontariamente, il Savonarola sacrificò la sua opera di politico alle necessità e agli impegni del riformatore religioso e del sacerdote.

Data a Firenze una saggia ed una savia costituzione, egli sentì di avere adempiuto a quello che era il suo dovere di buon cittadino e di buon religioso. Non volle mai impicciarsi direttamente dell'azione di governo; non volle influire su coloro che detenevano, in base alla legge, i pubblici poteri. Il suo compito si limitò ad esortare al bene, alla reciproca comprensione, alla pace, all'oblio delle offese, al rispetto della legge.

È vero che qualche volta la voce del Frate si levò anche, dura e inesorabile, a richiedere la pena sancita dalle leggi in vigore, ed era pena di morte allora come oggi, per coloro che macchinavano il sovvertimento della repubblica e il ritorno dei Medici. È vero che il Savonarola fu accusato di non essersi opposto alla condanna a morte di cinque seguaci dei Medici, per alto tradimento e per intese col tiranno, nel suo tentativo di impadronirsi di Firenze. Ma ciò era giustificato dal fatto che purtroppo agli appelli di pace e di perdono del Savonarola, non si rispondeva da molti, per il prevalente spirito di fazione.

Troppi erano i nostalgici che, antepoendo interessi personali a quelli della patria, volevano ripristinare il governo mediceo e opprimere altra volta la libertà cittadina: troppi quelli che, insofferenti degli appelli al bene che il Savonarola rivolgeva, volevano invece sbrigliare i loro malvagi istinti aprendo libera strada alla corruzione.

Se un errore c'è da rimproverare al Savonarola è che egli non volle impicciarsi in cose di Stato: «di vostre pratiche di Stato, nè di vostri uffici, nè di vostri partiti, nè di elezioni di uomini, ne anco ne voglio intendere perchè, diceva, sono contrarie alla mia professione» (14).

A ragione il Cipolla (15) scrive che il Savonarola non fu mai *Capo-popolo*, e sempre lontano dal suo pensiero e dalla sua azione fu l'intento di impadronirsi del potere per divenire un dominatore

(14) SCHNITZER - *Op. cit.* Cap. XIII, p. 287.

(15) C. CIPOLLA - *Fra Girolamo e la Costituzione Veneta* - Archivio Veneto - VII - VIII.

assoluto sul tipo di un Calvino o di un Cromwell. Per questo il Savonarola ebbe la coscienza piena del martirio che lo attendeva e lo accettò con gioia serena: per questo aborrì dal sangue, non eccitò mai i suoi seguaci alla distruzione degli avversari e invece invocò sempre pace, perdono e misericordia.

Si pensi a Calvino che voleva imporre il suo regno di Dio col ferro e col fuoco e con spietati supplizi: si pensi alla sua legislazione di spionaggio e di ferrea disciplina di tutta la vita civile, compresa quella più intima e privata. Si confronti la vita di Ginevra con quella di Firenze e si vedrà quanto più umano, sereno, equilibrato fosse il predicatore domenicano che con animo educato alla larghezza dello spirito cattolico anche se con parola ardente e impetuosa, che qualche volta si accendeva di colori eccessivi, sapeva però comprendere le anime e gli uomini ed essere, come lo dice Grisar, asceta caldo oratore e stimatissimo direttore di anime.

Chi potrebbe dimenticare certi commossi discorsi rivolti ai novizi e ai religiosi? Come non sentire la fervida poesia che emana dalla sua contemplazione del mistero del S. Natale o il palpito, che diviene canto, nella meditazione dei dolori del Divino Paziente?

Certi scritti del Savonarola non potevano che essere ispirati dalle beatifiche visioni del suo confratello il B. Angelico, che egli ad ogni momento aveva sotto gli occhi, o dal canto dolcissimo che sgorgò dal cuore del B. Giovanni Dominici nell'ode: «Di Maria dolce con quanto desio, miravi il tuo figliol Cristo mio Dio».

Allora non ci farà meraviglia vedere il Savonarola circondato dalle candide schiere dei fanciulli innocenti e puri, organizzare quelle significative manifestazioni di pietà che sapevano scuotere fino alle lacrime e suscitavano in Firenze ondate di bontà e di amore. Ma fa meraviglia che nella scia di tali tradizioni sorgesse la dolce figura di Colui che doveva essere l'apostolo di Roma, di quel Pippo buono che, dalla sua Firenze, doveva portare nella Capitale della cattolicità tutto lo spirito del Savonarola, purificato dalle scorie delle contingenze terrene.

E io spero che da tutto quanto ho esposto risulterà chiaro l'errore del seguente giudizio, espresso da Pietro Paolo Trompeo, in un articolo comparso di recente e intitolato «La politica di S. Filippo».

Egli si esprime così: «... L'apostolato di Filippo fu diametralmente l'opposto di quello del Savonarola. Si direbbe che l'esempio



del grande Frate gli stesse sempre dinanzi per non ripeterne gli errori. Quanto quello era impulsivo, tanto Filippo era cauto, e tanto docile, quanto quello riottoso. Il Savonarola si abbandona ai propri impeti senza frenarsi, si getta inconsideratamente nella politica e affretta per esaltazione dittatoriale la propria rovina. Filippo saggia prudentemente le proprie forze e quelle degli uomini su cui si propone di agire, e della grandezza e bellezza della propria conquista ha gradualmente coscienza via via che la sperimenta benedetta da Dio: ma proprio per questo, perchè la sente opera di Dio, intende preservarla da compromessi con negozi umani, da continuazioni temporabili » (16).

Esaltazione dittatoriale nel Savonarola? Ma da quali atti il Trompeo la rileva? Per me, se un rimprovero ci sarebbe da fare al Savonarola è di aver trascurato troppo l'impegno del governo di Firenze, mentre il trionfo della sua parte nella Signoria era condizione indispensabile all'affermarsi della sua opera di riforma morale e religiosa. Ma, vorrei dire un paradosso: la politica del Savonarola si spiega col fatto che egli non fu nè volle essere un politico nel senso normale della parola. Il Frate non volle essere il dominatore di Firenze: non pensò mai di farsene Signore o tiranno, cosa che ripugnava enormemente alla sua coscienza. Egli rispettò sempre le legittime autorità: lasciò che il governo pratico della città fosse esercitato dai laici: volle essere solo consigliere, esortatore, voce e interprete di Dio come lo erano stati presso i capi di Israele i profeti del Vecchio Testamento.

L'apostolo di Filippo Neri fu diametralmente opposto a quello del Savonarola? Ma qui si dimentica del tutto la diversità di luogo e di ambiente in cui i due operarono: si dimentica che il Neri agiva nella Roma papale della Controriforma quando già sulla Cattedra di Pietro erano saliti Papi quali Paolo IV, S. Pio V, Gregorio XIII, Sisto V, Papi di una grande purezza di costumi i quali, con una energia strapotente avevano spazzato tutte le brutture che deturpavano la Sede suprema al tempo di Alessandro VI e del Rinascimento paganeggiante. Il Savonarola e il Neri operarono a distanza di pochi decenni; eppure un'abisso separa i loro tempi. La concezione medioevale cristiana e il rinascimento erano ormai spariti; le libere repubbliche democratiche sommerse per sempre. S'iniziava l'età moderna col gioco politico delle grandi

---

(16) P. P. TROMPEO - *La politica di S. Filippo* - La Stampa - Torino - Anno VII N. 123-26 - V - 1951.

nazioni, colla riduzione dell'influenza sociale e politica della Chiesa, col formarsi in Italia delle grandi Signorie. E non lo si dimentichi, il Machiavelli proclama alta l'autonomia dello Stato e della sua azione politica, la laicizzazione della organizzazione sociale e la sua totale indipendenza nei confronti della Chiesa. I Cardinali politici di domani si chiameranno Mazarino e Richelieu: un mondo dove evidentemente un'azione savonaroliana sarebbe stata un controsenso ed un assurdo. Eppure il Neri, come Caterina de' Ricci, Santi che ebbero un vasto influsso sociale, furono savonaroliani ardenti; eppure essi fecero della politica, proprio secondo l'ispirazione savonaroliana anche se nei limiti e nei modi che le nuove condizioni sociali richiedevano. E non dice nulla al Trompeo il fatto che furono proprio Clemente VIII, l'Aldobrandini, un fiorentino figlio di un esule repubblicano, seguace del Savonarola, e il Neri, a volere la riconciliazione del Re di Francia Enrico IV con la Chiesa? Non era la prosecuzione della politica della Repubblica Fiorentina, legata alla Francia e ostile all'Impero e alla Spagna che aveva favorito la restaurazione medicea?

Ma ritorniamo al Savonarola e alla sua dolorosa fine, dovuta al prevalere della coalizione dei suoi feroci nemici, anche per le divisioni esistenti tra i partigiani stessi del Frate e per gli errori commessi da uno dei capi più influenti, Francesco Valori che pagò con la sua vita l'inettitudine dimostrata nel momento della crisi politica.

Incominciò allora il dramma veramente terribile dei processi contro il Savonarola e i suoi compagni, che trova il suo riscontro in quelli che condussero sul rogo S. Giovanna D'Arco.

Nessuno potrà negare la dignità, la serenità, e, diciamolo pure, la fede eroica con cui il Savonarola andò incontro all'estremo supplizio, dimostrando che le parole da lui pronunciate in una lontana predica non erano state un vano sfoggio di presunzione, ma espressione di intimo e profondo sentire.

« Signore mio, io mi volto a te: tu sei la prima verità, e volesti morire per la verità; e, morendo, tu vincesti; così io sono parato per la tua verità a voler morire. Tu sai quel che io ho detto: io l'ho detto nel lume tuo, e così nel medesimo lume annunzio, questa mattina, che l'opera tua ha andare innanzi, e abbiamo a vincere. Tu sai, Signore, che non dico questa cosa da me, nè mi confido in me, ma in te solo Signor Mio, che difenderai la tua verità, perchè io da me non avrei saputo far niente; ma tu,

Signore, mi hai ispirato a fare così, benchè io non ne sia degno... Eccomi quà, Signor mio, tu volesti morire per me, e io sono contento voler morire per te...» (17).

La voce del *Propheta missus a Deo* fu spenta e le sue ceneri buttate in Arno; ma quella voce continuò forte a risuonare nel cuore e nella mente di una schiera di fedeli discepoli, tra i quali, con Michelangelo e il Botticelli e Michelozzo e il Della Robbia, erano S. Filippo Neri e santa Caterina de' Ricci.

Ma l'insegnamento del Savonarola tornò a risuonare più alto e più solenne, quando Firenze assediata dalle armi imperiali, dimostrò, nella disperata difesa della sua libertà, che l'antico valore, negli italici cuori non era ancor morto.

L'eroismo patriottico di Francesco Ferrucci, l'esaltante resistenza di tutto un popolo che preferiva la morte all'oppressione e che combatteva per la sua libertà nel nome di Cristo Re, dissero al mondo che se l'Italia soggiaceva a servitù straniera, era più per colpa di avverse circostanze, che per mancanza di virtù civiche e guerriere del suo popolo.

Certe sconfitte sono più luminose di una vittoria e il grido dell'ultima Repubblica Fiorentina e di Colui che l'aveva animata e sorretta non doveva spegnersi mai interamente nel cuore degli italiani. Quel grido di fede e di riscossa risuonò ancora una volta alto e ammonitore, quando l'Italia, fremente di indipendenza e di libertà, volle nuovamente ritornare nazione. Allora Massimo d'Azeglio, attraverso le pagine commosse del suo «*Niccolò de' Lapi*», ridisse ai suoi compatrioti, l'epopea dei Piagnoni, esaltando l'altezza della loro ispirazione morale e religiosa, l'eroismo con cui si sacrificarono alla difesa della libertà e della patria.

Allora il convento di S. Marco, ove arridono ancora le mistiche immagini del B. Angelico, ridivenne un focolare di liberi sentimenti e di nobili ispirazioni civiche.

Là, sotto l'impulso nobilissimo del domenicano P. Vincenzo Marchese, convenivano il Guasti, il Villari, il Conti a rinnovare il culto del Savonarola consertando all'ideale della patria e della libertà il rispettoso amore delle tradizioni cattoliche della nazione (18).

---

(17) *Predica sopra Amos e Zaccaria dell'8-III-1946 V. SAVONAROLA - Prediche e scritti*, a cura di M. Ferrara - Hoepli - Milano 1930 - pag. 270.

(18) CECIL DOTH nella sua opera - *L'ultima repubblica fiorentina* (Vallecchi Editore - Firenze) scrive: «Questa rinascita fu ispirata dal carattere del Savonarola e dai suoi insegnamenti. Fu quasi una resurrezione della sua personalità».



Col Capponi, col Cantù e col Tommaseo, pensavano che « non è libertà senza Cristo » e, nel nome del Savonarola, volevano porre « sull'Altare come in una culla fidata, la nostra libertà » certi che « all'Italia e al mondo può dalla religione sola di Gesù Cristo venire pace e libertà » (19).

La voce del Savonarola, contenuta nelle sue prediche e nei suoi scritti, vissuta nella tradizione religiosa e spirituale della nostra gente, non avrà nulla d'importante da dire alla nostra generazione ? (20).

RAFFAELE ELIA T. O. P.

\* \* \*

*Siamo molto grati al Senatore Raffaele Elia, fervente terziario domenicano, per aver voluto su questa Rivista commemorare con tanto tatto ed equilibrio e felice intuizione storica, anche se da un particolare punto di vista, la figura di Girolamo Savonarola in occasione del quinto centenario della nascita.*

(N. d. R.)

---

(19) N. TOMMASEO - *Dell'Italia* - Opuscoli inediti di Fra Girolamo Savonarola - a cura di G. Balsamo - Crivelli Torino V. tip. ed. torinese 1920 - II - 139. 40 - Vedere anche l'opera di G. GENTILE - *Gino Capponi e la cultura toscana nel sec. XIX* - Vallecchi editore Firenze.

(20) Qualcuno potrebbe meravigliarsi che non si sia fatta parola della politica della Repubblica di Firenze nei confronti della lega politica che si ritiene ispirata particolarmente dal Savonarola. Ma la realtà è che la Repubblica mantenne un atteggiamento dovuto alla sua lunga e immutata tradizione politica, piuttosto che suggerito dal Savonarola. Comunque in questo campo l'opera del Frate fu puramente contingente e non ebbe riferimenti a posizioni di principio e quindi è trascurabile nei confronti della sua opera di legislatore e di guida morale di Firenze, anche se influi assai a creargli inimicizie potenti, come quella del Moro e del Borgia.

# N O T E

---

## BIBBIA E TEOLOGIA

Le relazioni tra la Teologia e la Bibbia sollevano numerosi ed interessanti problemi.

Il presente studio, ben lontano dall'esaurire un argomento così vasto come può far supporre il titolo, si propone di illustrare alcuni aspetti attuali dei rapporti tra la S. Scrittura e la Teologia.

Il valore di una affermazione biblica, l'uso del libro sacro nella Teologia, il potere della Chiesa nel campo scritturistico, i limiti dell'esegesi, l'apporto dell'indagine scientifica nell'intelligenza delle verità rappresentano gli aspetti interessanti del problema enunziato. Nell'articolo si desidera richiamare l'attenzione degli studiosi sui quattro punti seguenti:

- 1 - i lati mancanti della Bibbia, cioè le verità espresse in modo incompiuto dagli scritti ispirati;
- 2 - necessità della Chiesa per avere una visione totale della dottrina rivelata;
- 3 - esigenze dell'esegesi storica;
- 4 - i confini della dottrina ispirata.

Prima di trattare questi problemi che suppongono altre questioni precedenti, è utile avere una conoscenza del terreno nel quale essi nascono.

Per avere uno sguardo d'insieme sulla materia che riguarda i problemi accennati è opportuno ricordare quanto il Levie ha scritto in un articolo recente (1). Lo studioso presenta, in una sintesi chiara e documentata, i principi che regolano i rapporti tra la Bibbia e la teologia. Nella prima parte del lavoro l'autore si domanda: in qual senso il teologo esige troppo, oppure troppo poco dall'esegesi? L'articolista risponde coll'affermare che si chiede troppo all'esegesi quando si pretende che essa risponda ai problemi nuovi con testi biblici considerati in modo assoluto e staccati dal loro contesto storico e ideologico.

Lo studioso nella seconda parte dell'articolo, spiega il valore del principio ermeneutico nel quale si dice: tutto ciò che è affermato, inse-

---

(1) J. LEVIE: *Les limites de la preuve d'Écriture Sainte en Théologie*. Nouvelle *Revue Théologique* 81 (1949) p. 1009-1029.

Nell'articolo si constata che oggi vi è un desiderio vivo di conoscere le affermazioni bibliche nel campo teologico e che gli studiosi amano interrogare la S. Scrittura per conoscere gli insegnamenti e la dottrina. L'autore nota giustamente che nel modo di avvicinare la Bibbia per scoprirne l'insegnamento teologico si può incorrere in un « errore di metodo » ed in un errore di visuale (*une faute de méthode, une erreur de point de vue*, p. 1009). Per evitare simili errori è necessario conoscere i limiti dell'esegesi e il potere della Chiesa nel determinare una dottrina contenuta nella S. Scrittura.

gnato ed insinuato dall'agiografo è affermato, insegnato, insinuato da Dio stesso. Il Levie rileva che l'enunciazione di questo principio è facile e chiara, ma la sua applicazione riesce difficile e, a volte, oscura. Egli afferma che nell'applicazione concreta di esso bisogna stabilire quale grado di affermazione si verifica in un determinato racconto biblico, poichè è indubbio che l'affermazione contenuta in un brano poetico non ha lo stesso valore di quella contenuta in un racconto storico o in un passo dottrinale.

Per fissare il limite di una affermazione biblica è necessario distinguere tra Vecchio e Nuovo Testamento. Il primo possiede una rivelazione progressiva ed una moralità in via di perfezionamento (2), il secondo invece contiene la rivelazione definitiva e la morale assoluta e perenne. Questi rilievi rendono necessarie alcune precisazioni del principio formulato prima. Occorre cioè: a) distinguere tra regola morale assoluta e la cornice storica o temporanea nella quale essa si trova; b) distinguere tra un principio immutabile e il modo di esprimerlo o formularlo in ordine alle idee del tempo; c) notare l'influsso dei procedimenti letterari e della psicologia dell'autore (temperamento letterario) nelle verità che egli afferma.

Nella terza parte del suo studio il Levie prova con esempi, tratti da S. Paolo (l'iniziativa divina nell'opera della salvezza, il piano divino della salvezza, la fede come risposta dell'uomo al dono divino) quanto ha affermato nelle due precedenti. L'autore al termine dell'articolo riassume in quattro conclusioni i principi che devono guidare il teologo nell'uso degli argomenti biblici.

1° Per comprendere l'affermazione di Dio contenuta nella Bibbia bisogna conoscere perfettamente la persona dell'agiografo ed il suo pensiero.

2° Un'affermazione biblica ha quel valore che le dà l'autore nella sua sintesi teologica, e non già quello che essa, presa isolatamente, può avere. Il dato particolare va esaminato alla luce del tutto.

3° La rivelazione divina va infinitamente oltre alle verità affermate dagli scrittori ispirati. La rivelazione, che si chiude con l'età apostolica, è stata trasmessa all'uomo non per rimanere parola morta, ma per essere una verità viva e attuale da utilizzarsi, spiegarsi, formularsi e sintetizzarsi nella Chiesa e con la Chiesa.

4° La Chiesa non è legata agli studi ed alle indagini degli esegeti e dei teologi. Essa « con il pensiero e la vita dei suoi pastori, dottori, santi, teologi, fedeli vive e pensa sinteticamente la S. Scrittura. Il pensiero di S. Paolo si congiunge in essa al pensiero di Pietro e a quello di Giovanni, i quali tutti si riallacciano al pensiero di Cristo. Questi pensieri agiscono gli uni sugli altri illuminandosi vicendevolmente » (p. 1028). Il pensiero e l'opera della Chiesa vanno oltre i dati biblici presi nei testi e considerati nella loro formulazione storica. La Chiesa è unita al passato con la tradizione e la S. Scrittura, ma essa ripensa e vive la Bibbia applicandola al presente. Per questo processo vitale la S. Scrittura non ri-

(2) Su questo punto fondamentale il P. Lagrange, già al suo tempo, richiamava l'attenzione degli studiosi. Cfr. *La méthode historique*, Parigi 1904, p. 51 seg. Il presente articolo toccherà questo punto più avanti.



mane per la Chiesa un libro del passato ed un oggetto che interessa la storia, ma è un libro del presente che diventa sempre più luminoso e più ricco d'applicazione. In forza di questo sviluppo dottrinale il N. T. viene ad avere un doppio contesto: uno storico e passato ed è il contesto che richiede l'epoca nella quale il libro divino è stato scritto; l'altro attuale e vissuto dalla Chiesa ed è il contesto (omogeneo a quello storico) che è dato da ciascun periodo nel quale l'istituzione di Cristo lo vive e lo applica alla vita e ai bisogni spirituali dei suoi fedeli. Tale contesto che oltrepassa l'esegesi storica è quello che dà la Chiesa quando essa deduce dai passi ispirati quelle verità necessarie per la sua vita e per l'adempimento della sua missione dottrinale tra gli uomini. Da ciò deriva la grande importanza del lavoro lungo e fecondo, compiuto dalla Chiesa nel campo dell'esegesi biblica. Essa, nel corso dei secoli, spesso a motivo di errori o di eresie, ha vissuto il dato biblico e l'ha portato a contatto dei bisogni dottrinali e morali avvertiti dagli uomini di un determinato periodo storico. Questo lavoro della Chiesa che tiene conto delle interpretazioni individuali degli esegeti e delle polemiche bibliche ma che non si arresta ad esse, si compie in modo « tranquillo, sicuro e infallibile » (cfr. p. 1029) lungo i secoli.

Tale osservazione autorizza a concludere quanto segue: « oltre il lavoro dei teologi e degli esegeti... vi è la Chiesa che in forza dello Spirito Santo, vede e dirige tutto con chiarezza e sicurezza. L'esperienza della vita cristiana conferma questa verità dogmatica: la S. Scrittura, la quale deve accompagnare gli uomini attraverso i secoli, non basta per se stessa; la Bibbia non può esser compresa secondo Dio, se non è interpretata continuamente dalla Chiesa » (p. 1029).

La teologia, nell'uso della S. Scrittura, non può prescindere dal lavoro che la Chiesa ha compiuto intorno al libro sacro.

Un merito indiscusso degli studiosi moderni è quello di aver preso in debita considerazione e di aver messo in rilievo l'opera della Chiesa in un campo difficile e delicato com'è quello biblico. La santa madre Chiesa, come amano chiamare l'istituzione di Cristo tutti coloro che sentono la gioia di vivere nel suo grembo, vigila sul patrimonio sacro affidatole dal suo Fondatore divino, lo preserva da ogni contaminazione e lo propone a tutte le anime che credono alla sua missione salvifica e dottrinale.

Teologi ed esegeti hanno avuto momenti d'incomprensione perchè gli uni e gli altri non avevano messo nella debita luce la S. Scrittura. I teologi non devono permettersi di citare passi biblici che non contengono argomenti validi per le loro tesi perchè l'esegesi letterale non sostiene quel senso voluto da loro, né gli esegeti devono proibire ai teologi di usare passi scritturistici che nel loro contesto storico non appoggiano la interpretazione data dalla teologia, perchè un testo biblico può essere arricchito e completato dalla vita e dall'uso della Chiesa. Essa infatti ha una visione ampia della verità perchè la Chiesa non possiede soltanto la Bibbia, ma anche una tradizione dottrinale, morale e religiosa trasmessa a lei dal suo Fondatore e dagli apostoli. Il teologo nel citare un testo biblico deve tener conto del senso letterale che essa ha e di quello che

gli ha dato la tradizione ecclesiastica; l'esegeta non deve stupirsi se un determinato passo biblico, preso nel senso letterale o storico, non ha nel contesto nel quale si trova quell'ampiezza che esso ha raggiunto in altre parti della S. Scrittura, nella tradizione e nell'uso della Chiesa. Può accadere infatti che soltanto l'Autore principale della Bibbia e non già l'autore secondario o l'agiografo comprenda tutta l'ampiezza del senso letterale di un determinato passo scritturistico.

Il problema, come ognuno vede, interessa teologi, esegeti e credenti; esso inoltre solleva alcune questioni che richiedono di essere trattate a parte.

1) Prima di tutto è necessario vedere come alcune verità si presentano nella Bibbia.

Nella S. Scrittura ci sono delle dottrine appena accennate e abbozzate, cioè vi sono dottrine non sviluppate in tutta la loro ampiezza e non portate fino alle ultime conseguenze (3). La Bibbia presentando in modo imperfetto una verità, può prestarsi a false interpretazioni. Si constata infatti che molti errori e molte eresie sono sorte da passi scritturistici falsamente interpretati. Alcuni testi biblici contenuti nell'epistolario paolino sono stati occasione di eresie come quelle di Lutero, Calvino, Baio e Giansenio (cfr. p. 1021). Lutero ad esempio, leggendo nell'epistola ai Romani la formula: *credenti in eum qui justificat impium reputatur fides eius ad iustitiam* (Rom. IV, 5), ha sostenuto che la giustificazione è una giustizia applicata o imputata giuridicamente all'uomo, non già una giustizia comunicata a lui e divenuta sua. Come si vede, in un passo che conteneva un aspetto incompiuto e parziale della verità si è inserito l'errore luterano. L'eretico non ha avuto la visione totale della dottrina di S. Paolo ed egli, per sostenere la dottrina della giustificazione, si è basato sopra un passo di senso incompiuto (*inachèvement*), ha preso cioè un testo che mette in rilievo una parte della verità, ed ha trascurato dei passi nei quali sono lumeggiati altri aspetti di essa.

Tali formulazioni incompiute della verità sono da attribuirsi a cause varie, come: i bisogni del tempo, il genere dei lettori ai quali era diretto lo scritto, i caratteri degli autori, il modo preferito da loro per presentare un principio morale o dogmatico ecc.. Esse sono anche dovute alla inadeguatezza del linguaggio umano a rendere pienamente l'idea, poichè una parola od un'espressione riescono con difficoltà a sovrapporsi al concetto che si ha nella mente e a coprirlo in modo perfetto.

Tale fatto può essere considerato come una imperfezione della dottrina contenuta nei libri ispirati; invece, osservando bene la cosa, bisogna ammettere che l'incompiutezza del linguaggio umano favorisce una manifestazione varia e ricca della verità, perchè obbliga quasi l'autore sacro a tornarvi sopra e ad esprimerla con altri termini ed altre formule. Così ad esempio, la dottrina di S. Paolo sulla fede è espressa con molte variazioni e con ricchezza di vocabolario; l'apostolo non usa le stesse parole o le medesime formule, egli torna spesso su di essa e tutte le volte che parla della grazia ne rivela un lato nuovo ed interessante.

(3) Il Levie (*art. cit.* p. 1021) designa queste espressioni mancanti con il termine: *inachèvements*.

Questi aspetti parziali della dottrina rivelata vanno anche attribuiti allo scopo del libro nel quale sono contenuti. I libri neo-testamentari non sono tesi teologiche, trattate secondo uno sviluppo progressivo, ma sono per lo più degli scritti occasionali suggeriti da bisogni o da interessi del momento; per questo motivo essi mettono generalmente la dottrina a servizio delle esigenze pratiche non già di quelle della logica. Questi libri ispirati richiamano quella parte di dottrina necessaria per illuminare un punto discusso e non si dilungano in una spiegazione teorica di verità dogmatiche o morali.

L'ambiente nel quale sono nati questi scritti dà anche ad essi una colorazione particolare. Nell'ambiente giudaico la verità cristiana è presentata con una colorazione e con una terminologia ebraica. Un metodo analogo è seguito anche da noi. Se, ad esempio, dovessimo ripetere ciò che Matteo (5, 23-24) dice: « se tu stai per offrire la tua offerta sull'altare e ti ricordi che il tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia quivi la tua offerta dinanzi all'altare, e va prima a riconciliarti con tuo fratello, e poi vieni ad offrire la tua offerta »; noi daremmo alla frase una colorazione più aderente al nostro tempo e diremmo: « l'adempimento perfetto dei tuoi doveri verso Dio, non ti faccia trascurare i doveri essenziali di carità e di giustizia verso il prossimo, che ti è fratello in Dio stesso ».

Inoltre alcune formulazioni applicate a circostanze speciali prendono altri aspetti pur rimanendo sempre identiche.

Il principio, ad esempio, proclamato da Cristo con un colorito ebraico: *non l'uomo è fatto per il sabato, bensì il sabato per l'uomo*, può trovare nella teologia sacramentaria questa applicazione: *sacramenta sunt propter homines* e non viceversa.

In conclusione questi aspetti incompiuti o parziali della verità non sono dovuti ad una conoscenza imperfetta di essa, almeno per ciò che riguarda il N. T., ma alla necessità di proporre un principio in un modo adatto al tempo e alle circostanze nel quale è formulato.

Siccome i tempi e le circostanze in cui è necessario proporre la verità mutano, allora c'è bisogno che la Chiesa, la quale rimane sempre fedele al contenuto primitivo della verità proposta, applichi ed inculchi gli stessi principi, adattandoli alle nuove circostanze e formulandoli con le parole usate dagli uomini del tempo nel quale essa li deve istruire e guidare.

2) In secondo luogo occorre rilevare la necessità della Chiesa per giungere alla conoscenza intera della verità (4). Le dottrine proposte dalla S. Scrittura possono contenere dei lati oscuri e di difficile accordo. Gli aspetti incompiuti e parziali di un principio dottrinale sono causa di dissensi e divergenze gravi; essi tornerebbero a scapito della verità stessa, se non vi fosse un organo capace di dirimerle.

Sopra i dati biblici e le varie spiegazioni proposte dagli esegeti o dagli studiosi vi è la Chiesa.

Si sono avuti dei momenti difficili e sono sorte delle eresie, a motivo di testi scritturistici, ma la Chiesa ha fatto sentire la sua decisione finale,

---

(4) Il Levite parla di visione totale della verità (*vue totale*, p. 1021).



precisa e sicura, la quale ha portato la luce necessaria per superare le crisi e sciogliere le difficoltà. La Chiesa infatti, essendo la custode della rivelazione, conosce, vive e penetra come nessun altro il messaggio di Gesù. L'istituzione di Cristo ha la « visione totale » della verità, ne conosce la sintesi, ne percepisce l'armonia, ne conserva l'equilibrio. Un autore privato, anche geniale, può accentuare una parola a scapito di un'altra e può essere abbagliato da una formulazione intesa in modo troppo soggettivo e personale; la Chiesa invece non corre questo rischio, perchè essa, avendo in custodia i libri sacri e possedendo una tradizione che la riallaccia alle origini, possiede una sintesi equilibrata ed armonica delle verità divine.

La Chiesa sa che il sacro deposito dottrinale va oltre alle interpretazioni ed alle spiegazioni proposte dai singoli studiosi.

Gli scrittori del N. T. cercano di esprimere con idee e parole suggerite loro dal V. T. o dall'ambiente nel quale vivevano la rivelazione divina comunicata ad essi (cfr. p. 1028). Dio ha voluto che le sue verità fossero espresse con termini adatti al tempo ed agli uomini ai quali erano dirette, ed ha disposto che l'istituzione di Cristo si riferisse sempre ad esse pur adattandole ai nuovi bisogni.

Come la Chiesa nascente, dovendo superare gli ostacoli del mondo ebraico, greco e romano, ha diretto i suoi scritti ispirati agli uomini di queste culture e forme religiose, così essa nel corso dei secoli, ha dovuto richiamare la dottrina rivelata e presentarla con espressioni e formule adattate alle nuove esigenze. La Chiesa, applicando alle nuove circostanze la verità, non poteva alterare la dottrina ricevuta da Cristo e contenuta nel Nuovo Testamento, perchè aveva coscienza di essere la custode fedele della rivelazione. Testimoni di questa fedeltà assoluta della Chiesa alle verità rivelate sono gli interventi di essa nei periodi critici della sua storia. La Chiesa, quando le interpretazioni della Bibbia minacciavano di alterare i principi dottrinali e morali in essa contenuti o di spiegarli in modo diverso dal suo, è intervenuta per dire che la giusta via dell'esegesi è quella di abbracciare la sua interpretazione. Essa non ha ceduto a nessun attacco e non ha permesso che la S. Scrittura fosse interpretata in modo diverso dal suo, perchè la Chiesa è conscia di avere la missione di custodire le dottrine divine e di proporle in modo fedele e vero.

Origene con i suoi principi esegetici apriva la porta ad ogni pensiero ardito e ad ogni speculazione arrischiata. Egli, avendo preferito il senso spirituale a quello letterale, pensava di dover abbandonar presto quest'ultimo per elevarsi al primo che è il più degno e il più nobile. Egli, seguendo questo genere di esegesi, giungeva alle spiegazioni allegoriche più ardite e fantastiche. Tuttavia, « quantunque il genio di Origene fosse grande, la Chiesa non volle seguirlo » (5). Essa invece ha dato la precedenza al senso letterale ed ha sostenuto che su di esso bisogna fondare ogni sana esegesi.

Calvino, nel cap. IX dell'epistola ai Romani vede la grande tragedia del ripudio di Israele. S. Paolo in questo passo sembra negare la libertà

(5) Cfr. F. M. BRAUN: *L'opera di P. Lagrange*, Brescia, Morcelliana 1949, p. 72 (trad. italiana).

e il contributo della volontà umana alla giustificazione, perchè egli parla dei « vasi d'ira preparati per la perdizione » e dei « vasi di misericordia preparati per la gloria » (cfr. vv. 22-23). L'Apostolo, in questo capitolo, non si preoccupa di trattare il problema della conciliazione tra la giustizia divina e la libertà umana, perchè egli, nella sua mentalità semitica, non sentiva il bisogno di prospettare la questione sotto questo punto di vista. Per l'ebreo infatti, è Dio che fa tutto, Dio ha l'iniziativa in tutte le cose e a Dio bisogna riferire tutto come ad ultima causa. Per l'ebreo è Dio che « fa misericordia a chi vuole e indura chi vuole » (*Rom. IX, 18*), perchè l'essere eletti « non dipende né da chi vuole, né da chi corre, ma da Dio che fa misericordia » (*ib. IX, 16*).

La logica rigida ed intransigente di Calvino, il quale si basa su questo capitolo che presenta in modo parziale e con una colorazione ebraica il principio della predestinazione, aprì il varco all'eresia che porta il suo nome.

La Chiesa aveva una visione più ampia della verità di quella che non possedesse l'eretico, perciò essa non abbandonò le sue posizioni tradizionali. La logica di Calvino, procedendo secondo una visione parziale della verità (6), non ha saputo conciliare in modo armonioso ed equilibrato i vari dati biblici; perciò è sfociata nell'eresia.

3) Questo principio, che mette in rilievo tutta l'importanza e l'inderogabile necessità della Chiesa nella comprensione della Bibbia, è quello che salva lo studioso di ogni tempo da errori e aberrazioni deplorabili e lo fa lavorare in grembo alla sua madre per attingere dalla Bibbia una comprensione sempre più vasta ed armonica del piano salvifico e della dottrina in essa racchiusa.

Per ben capire i rapporti tra la Bibbia e la teologia occorre conoscere le esigenze ed il metodo dell'esegesi storica.

Qualcuno infatti sentendo parlare di « visione totale » e di « sintesi dottrinale » della Chiesa può farsi un'idea errata della verità.

È necessario stabilire una distinzione fondamentale tra esegesi storica ed esegesi teologica, tra la visione sintetica di una verità biblica e la valutazione storica della medesima.

Questo concetto di limite tra teologia e storia deve essere ben precisato per evitare confusioni e violazioni di confini.

La Chiesa va oltre le ricerche e le conclusioni degli esegeti e dei teologi, perchè essa vede più chiaramente degli studiosi il senso della Bibbia. Vi è una netta differenza tra il compito della Chiesa e quello degli esegeti e dei teologi. Il giudizio della Chiesa è più illuminato di quello degli studiosi, perchè essa ha un'assistenza speciale promessale da Cristo. Occorre rilevare l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa perchè è a motivo di questa assistenza che l'istituzione di Cristo vede oltre agli esegeti ed ai teologi ed interpreta infallibilmente il dato biblico.

Nella Chiesa confluiscono tutte le luci delle dottrine contenute nella Bibbia. Nel patrimonio dottrinale della Chiesa le verità trasmesse da

(6) « Une synthèse paulinienne, plus profonde, moins accrochée au détail, a permis à l'Église de dépasser et de condamner l'étroite et unilatérale logique de Calvin » (*l. c. p. 1023*).

Paolo si uniscono a quelle di Pietro, e queste ultime a quelle degli Evangelisti e tutte si riallacciano alla dottrina annunciata da Gesù Cristo (cfr. sopra). Queste verità che si uniscono in un connubio così stretto, esercitano un influsso vicendevole e si illuminano reciprocamente in modo da offrire alla Chiesa una sintesi dottrinale chiara e sicura (cfr. p. 1028).

La società fondata da Cristo vive e pensa tutto questo patrimonio dottrinale e lo comunica agli uomini di ogni tempo. Tale visione sintetica delle verità religiose porta il dato della rivelazione in un piano che si eleva sopra le incertezze e gli ondeggiamenti della storia del pensiero umano e trova la sua formula definitiva nel dogma. La verità dogmatica rimane sempre una, identica a se stessa, valevole per tutti in ogni tempo.

L'esegeta, il quale ama seguire le manifestazioni progressive della verità divina, può esaminare storicamente questa formula dogmatica che gli presenta la Chiesa, e risalirne alle origini. Per lo studioso è interessante ed utile vedere come la bontà divina ha condotto gli uomini a ricevere in modo graduale e progressivo le rivelazioni sublimi intorno a Dio, a Gesù Cristo, alla sua Chiesa. L'esegeta e lo storico compiono uno studio accurato dei testi e fanno un esame minuzioso delle fonti per determinare le fasi della rivelazione e seguire da vicino le tappe percorse da essa.

L'esegeta storico ad esempio, segue con interesse lo sviluppo della idea messianica nei Vangeli, vede in essi come in un chiarore d'alba la manifestazione della divinità di Gesù Cristo, avverte tutte le precauzioni avute dal Salvatore nel manifestare agli uomini del tempo la vera natura del suo essere, nota quali orientamenti abbia avuto la catechesi primitiva nel proporre questa verità, studia il pensiero di S. Paolo ed i suoi concetti sulla fede e sulla giustificazione, in breve l'esegeta esamina il valore storico di una affermazione biblica che ha un'importanza particolare nella dottrina cattolica.

Questa indagine storica non nuoce affatto alla visione sintetica proposta dalla Chiesa e non va contro la formulazione definitiva del dogma, anzi la avvalorata e ne spiega l'origine.

La sintesi di una dottrina può essere paragonata al suo stato adulto e definitivo, l'analisi storica di essa invece al suo stato d'infanzia ed al periodo del suo sviluppo.

Piace, quando si è avanti nell'età, abbandonarsi ai ricordi della giovinezza e riguardare il passato.

Questo studio non deve essere considerato come un viaggio di piacere nel mondo della storia o del pensiero, ma come una necessità scientifica.

Il teologo non sempre avanza diritto e sicuro nelle sue speculazioni, egli deve spesso arrestarsi per considerare il valore filosofico di un termine e per difendersi dagli attacchi di una falsa filosofia. Anche la teologia conosce le digressioni storiche. Nessuna nega che non sia compito della teologia considerare anche alcuni aspetti della verità in un determinato periodo (7).

---

(7) Cfr. *La méthode historique*, p. 44.



Parimenti l'esegeta cattolico compie queste digressioni storiche per motivi suggeriti dalle circostanze. Se, ad esempio, uno storico del cristianesimo afferma che nei sinottici non esiste una dichiarazione esplicita della divinità di Cristo, l'esegeta cattolico è indotto a vedere quanto di storicamente vero possa esserci in una tale affermazione. Egli allora è costretto ad esaminare i testi evangelici e può anche ammettere che quantunque l'affermazione esplicita della divinità di Cristo sia assai rara nei sinottici, non mancano tuttavia dei testi che contengono le affermazioni implicite di Gesù intorno alla sua natura divina e mostrano la fede della Chiesa primitiva nella divinità del suo Fondatore.

Non si può pretendere che i Vangeli abbiano un'affermazione della divinità di Cristo come la potrebbe desiderare un teologo di oggi, il quale vive dopo tanti secoli di studi cristologici e dopo le formule dogmatiche intorno all'unione ipostatica ed al modo con il quale essa si effettua.

Queste considerazioni storiche sono soprattutto necessarie per il V. T. dove si ha un progresso reale del dogma (8).

Sarebbe un errore grave considerare il V. T. alla stregua del Nuovo. Il V. T. è come il seme del Nuovo, ma tra il seme e la pianta c'è una differenza reale; nessuno infatti potrebbe attribuire al seme tutte le qualità della pianta, altrimenti dovrebbe affermare che il seme fa ombra.

Certamente un filosofo potrebbe affermare che il seme è la pianta in potenza, ma qui si tratta di ben definire il valore di questo « in potenza ». Per lo storico la distinzione filosofica tra atto e potenza applicata ai due Testamenti ha bisogno di essere proposta con più chiarezza. Possiamo dire che la pianta è omogenea al seme, che è l'ultimo sviluppo del seme, ma non possiamo mai affermare che il seme e la pianta sono in tutto la stessa cosa (9).

Lo storico desidera esaminare il processo del seme e vedere il suo graduale sviluppo.

Il seme di verità gettato nel V. T. è l'esistenza di Dio, la caduta, la quale mostrava all'uomo il bisogno dell'aiuto di Dio, ecc., su queste verità dovevano crescere tutte le altre credenze comunicate da Dio agli Ebrei.

Questi rilievi sembrano a prima vista abbassare il V. T., ma in realtà ne mostrano tutta la sua portata provvidenziale. Se, assecondando alcune tendenze di teologi passati, si accentuasse troppo il V. T. fino al punto di vedervi proposte, in formule chiare tutte le verità cristiane, si verrebbe indirettamente a svalutare il N. T. ed a cancellare la linea di confine tra la Legge e il Vangelo.

Il N. T. non è uno sviluppo naturale del Vecchio, bensì un nuovo intervento divino di portata più vasta del primo. La rivelazione di Cristo ha aperto una nuova epoca nella storia umana. Il cristianesimo ha superato oltre misura le speranze contenute nel V. T.. Il Giudaismo, essendo come un chiarore che si scorge all'orizzonte, non poteva pensare che l'astro nascente fosse luminoso ed abbagliante come il sole.

Il Giudaismo, a tinta razziale e particolarista, doveva essere separato

(8) « Dans l'A. T. le dogme évoluait dans ses éléments essentiels ». *ibid.* p. 51.

(9) Cfr. *La méth. hist.*, p. 50.

dal Cristianesimo. La storia evangelica ed apostolica ci fanno vedere come l'ebraismo si trovasse a disagio nella nuova atmosfera creata da Cristo e come esso non abbia saputo compiere il salto audace verso il mondo della fede e della grazia. Tutto questo mostra come il N. T. stia molto sopra al Vecchio e come la pienezza del Vangelo non sia una sintesi del V. T. ma sia invece una nuova vitalità ed una nuova forza.

Il vino nuovo non può essere conservato in otri vecchi. L'esegesi storica controlla questa verità affermata da Cristo e questo fatto voluto da Lui.

4) Qualcuno infine potrebbe domandarsi: fin dove giungerà la sintesi dottrinale della Chiesa? Una risposta esauriente a tale domanda suppone la conoscenza esatta dei confini dell'esegesi storica. Sappiamo che il N. T. contiene una verità immutabile e che la Chiesa si richiama continuamente ad esso. La rivelazione si è chiusa con gli apostoli, come insegna la Chiesa. Ma l'istituzione di Cristo, essendo una società di uomini i quali vivono sulla terra, segue lo sviluppo ed il progresso della vita cristiana.

Come la rivelazione ha preso all'inizio una lingua che serviva al gruppo di persone direttamente interessate e col tempo, per le mutate condizioni, ha dovuto essere espressa con altre lingue, perchè nuovi popoli ricevessero la sua luce, così la Chiesa, dovendo custodire la rivelazione e propagarla tra gli uomini di tutti i tempi e di ogni livello culturale, si adatta alle loro mentalità e al loro linguaggio. La società è in movimento, anche se non sempre tale cammino può essere considerato, da un punto di vista religioso, come un progresso vero e reale.

Tale movimento non sfugge all'attenzione della Chiesa, perchè i fedeli rimangono sempre suoi in qualunque stato si trovino.

Tale moto è giustamente chiamato, dopo le parole dell'apostolo Paolo, la crescita di Cristo nelle anime.

Non si può negare che c'è questa crescita nell'istituzione di Gesù, e la Chiesa la quale avverte i bisogni delle anime, vive ed applica la sua dottrina alle nuove necessità spirituali.

È evidente che la rivelazione, terminata con gli Apostoli, obbedisce ad un piano divino ed è ordinata alla salvezza degli uomini. Il Signore, nella sua pedagogia divina, ha manifestato le verità di fede all'epoca apostolica come dovevano essere presentate a quel tempo. La rivelazione non doveva soltanto servire a quelli che vivevano nel periodo apostolico, ma agli uomini di tutte le epoche; per questo motivo il patrimonio dottrinale di Cristo fu affidato alla Chiesa perchè fosse interpretato, proposto, formulato, sintetizzato in essa e per essa (10).

Non si possono fissare a priori i limiti di questo sviluppo dottrinale perchè nessun uomo conosce quali orientamenti avrà l'avvenire.

Un rilievo importante è necessario a questo proposito. Non bisogna esigere o pretendere che tutti i dogmi proposti attualmente dalla Chiesa siano contenuti e formulati esplicitamente nella S. Scrittura.

(10) « Toute la révélation est donnée dès l'époque apostolique, mais elle est donnée comme elle devait l'être, dans la pédagogie divine, pour s'expliquer, se formuler, se synthétiser dans l'Eglise et par l'Eglise » (*art. cit.* 1028).

La Chiesa non ha soltanto la S. Scrittura, ma anche la Tradizione, la quale esisteva prima che fossero scritti i libri ispirati. Tutte e due sono fonti della rivelazione, quantunque la Tradizione considerata in tutta la sua ampiezza (= tradizione scritta ed orale) sia la fonte adeguata della rivelazione, perchè la Tradizione, presa in questo senso così vasto, comprende tutte le verità necessarie a credere.

Con tale messa a punto si rende un grande servizio alla teologia, poichè in passato non era infrequente il caso nel quale i teologi cercavano nei libri ispirati quella chiarezza e quella precisione che si ebbero in seguito con le definizioni dogmatiche della Chiesa.

La società di Cristo è convinta di essere fedele in tutto alla tradizione orale e biblica. Essa ha la sicurezza di non ricevere né formulare un dogma che sia in contrasto con i dati biblici.

La Bibbia è, per lo sviluppo dottrinale della Chiesa un punto di sicuro riferimento. I testi ispirati rimangono inalterati e stanno a testimoniare che nessuna verità proposta dall'autorità ecclesiastica urta con le affermazioni della S. Scrittura (11).

Dal fatto che esistono una Chiesa ed una Bibbia non si può fare a meno di ammirare quella armonia perfetta che regna tra di esse e di constatare come l'una sostenga l'altra. Se si ammettesse, come pura ipotesi, l'inesistenza della S. Scrittura, la Chiesa non cesserebbe di essere quello che è e di restare la maestra sicura e infallibile della verità. Si è formulata questa ipotesi per mostrare l'importanza della Chiesa e per non sopravvalutare la S. Scrittura a scapito della istituzione di Cristo. La realtà storica invece mostra che la Chiesa non è sola, ma che essa possiede anche un dono prezioso: la Bibbia. Bisogna quindi riconoscere che Dio ha dato alla Chiesa un patrimonio dottrinale infallibile per mostrarle la sua assistenza e per assicurarle un perfetto equilibrio.

La Chiesa è una società vivente; essa si muove, si evolve, progredisce con gli uomini. Il suo progresso non può essere un cammino verso l'incerto né può essere un'evoluzione pervertitrice di quanto Cristo le ha detto, perchè vi sono le testimonianze bibliche, le quali formano come un muro di protezione e documentano che la Chiesa è rimasta fedele alle consegne dottrinali ricevute dal suo Fondatore divino (12).

Se non ci fosse la Chiesa la Bibbia potrebbe essere interpretata falsamente, e se non ci fosse la S. Scrittura qualcuno forse potrebbe dire che la Chiesa ha alterato la dottrina di Cristo. Oggi per la Chiesa il documento sicuro al quale può ricorrere come ultima istanza è la Sacra

(11) « Elle (la Chiesa) ne prétend pas que tous ses dogmes actuels soient dans l'Ecriture, même dans leur germe premier, si par germe on entend une formule précise qui contienne vraiment le sens du dogme. Et par là elle enlève à ses théologiens la tentation de forcer le sens du texte pour y trouver le dogme, même avec ses formules actuelles » M. J. LAGRANGE, *La méthode historique*, p. 29.

(12) Meriterebbe di esser riportato per intero un brano del P. Lagrange su questo argomento. Ne citiamo le espressioni più significative: « L'Ecriture est un moyen choisi par Dieu pour assister son Église, et pour assurer l'équilibre parfait de ses mouvements. D'une part, l'Église, société vivante, se meut avec l'humanité, évolue, progresse, n'est jamais rivée, en dépit de la raison, à la lettre obvie d'un texte mal entendu. D'autre part, les textes, demeurent, avec leur autorité. Une évolution aveugle est arrêtée par la salutaire barrière des écritures, qui attestent fortement, et au nom de Dieu, la foi de l'Église primitive ». *La méthode historique*, p. 16 s.



Bibbia. La Chiesa e la Bibbia nel presente ordine della Provvidenza si sostengono vicendevolmente ed oggi non può essere negata l'una senza negare l'altra.

Considerati così i fatti si scorge con chiarezza come ci siano due grandi realtà: da una parte vi è la S. Scrittura la quale rimane sempre inalterabile nella formulazione della verità, e dall'altra vi è la Chiesa formata di uomini, la quale vive e segue le vicende umane. Vi è quindi un connubio di due elementi: uno stabile ed immutabile, l'altro in moto ed in evoluzione.

Sorge perciò il problema intorno al modo con il quale si effettua tale unione.

Non è fuori luogo richiamare una distinzione fondamentale posta già dal P. Lagrange ne *La méthode historique*. Nella seconda conferenza tenuta a Tolosa questo studioso trattava l'importante argomento sulla evoluzione del dogma in rapporto alla Bibbia ed all'esegesi. Perchè — egli si domanda — una verità contenuta apertamente nella S. Scrittura, è stata formulata e proposta dalla Chiesa con altre espressioni e in altri termini? Se la divinità di Cristo è affermata con chiarezza nel N. T., perchè a distanza di qualche secolo si è sentito il bisogno di definire quante nature e quante persone vi erano in Gesù? La Chiesa dei tempi apostolici non credeva forse alla divinità di Cristo? Occorreva forse giungere al tempo dei concilii cristologici per sapere con certezza che Gesù era Dio?

La soluzione del problema si raggiunge col distinguere tra valore religioso di una verità dogmatica e sviluppo filosofico della medesima (13).

La divinità di Cristo è stata creduta dai fedeli di ogni tempo; soltanto dopo la controversia ariana si è sentito il bisogno di fissare con termini filosofici la verità in questione in modo da averla ben chiara e definita. La rivelazione quando viene a contatto con la filosofia si riveste e si esprime con i termini di essa; la Chiesa giudica della corrispondenza e della fedeltà dei nuovi termini filosofici e ne fissa il significato nella definizione dogmatica.

Indubbiamente la formula dogmatica è una affermazione ed una stabilizzazione della verità. Dopo che la Chiesa ha fissato il valore di un termine ed ha determinato i limiti della verità non si può più tornare indietro ed accontentarsi di una formulazione vaga o di una espressione che non corrisponde esattamente alle formule dogmatiche. Così, fissato il senso di persona e di natura nel problema cristologico, bisognerà dire che in Gesù Cristo vi è un'unica persona divina in due nature. Chi non si attenesse a questi termini commetterebbe un atto formale di infedeltà o di eresia.

Noi non possiamo prevedere se nuove formulazioni avranno le verità religiose a contatto con la filosofia e il pensiero umano. Il progresso dell'uomo nel campo della speculazione farà forse avvertire il bisogno di ricorrere a nuovi termini delle verità religiose affermate dalla Chiesa.

I nuovi bisogni potranno orientare gli uomini maggiormente verso

(13) Cfr. M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 38.

l'una o l'altra verità o direzione. Non tutti i tempi sentono gli stessi problemi. Nei primi secoli della Chiesa erano molto sentiti i problemi speculativi intorno a Cristo, oggi il bisogno più avvertito è quello di innestare il Cristianesimo nella vita pratica. Una volta predominavano le eresie del pensiero, oggi, oltre a queste, vi sono in special modo le eresie della vita e dell'azione. Nei tempi recenti il magistero della Chiesa ha dovuto indirizzarsi specialmente verso problemi di carattere pratico e sociale, condannando concezioni e impostazioni errate della società (14).

Ma in tutto questo movimento dottrinale un fatto è certo e cioè che la Chiesa rimarrà fedele alla missione e alla consegna avute dal suo Fondatore: Ella insegnerà sempre tutte e singole le verità rivelate senza minorazioni o maggiorazioni di sorta.

La società di Cristo ha la piena coscienza di quanto il suo Fondatore ha comandato agli apostoli in un momento particolarmente solenne: « Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti: docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis: et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi » (Mt. 28, 18-20).

L'istituzione di Cristo assolve questo dovere sotto l'assistenza del suo divino Fondatore. Il fedele crede fermamente in virtù di questa promessa che le verità proposte dalla Chiesa non s'allontaneranno mai dall'insegnamento e dalla rivelazione fatte da Gesù Cristo.

Bologna.

P. BENEDETTO PRETE O. P.

---

(14) L'affermazione non va presa in modo esclusivistico. La Chiesa nei tempi recenti ha condannato nel *Sillabo*, nel Decreto *Lamentabili*, nella *Pascendi* e nell'*Humani Generis* veri ed autentici errori di carattere speculativo. Del resto è evidente che le eresie che riguardano la vita e l'azione suppongono eresie di pensiero.

\* \* \*

## IL PROBLEMA METAFISICO DEL MALE

« Il problema del male mette in causa il destino dell'uomo e l'avvenire di tutta l'umanità, il significato della natura e, quel che è più grave, la santità di Dio » (1). « Dio, la Provvidenza, il destino dell'uomo, la libertà stessa, sono tutti concetti che minacciano di rovinare sotto la implacabile insistenza del male » (2). Anche se la trascendenza teologica non rovina, come vedremo, rimane però vero, afferma il Padovani, che « al teismo si può giungere razionalmente, ma da solo non riesce a risolvere il problema del mondo e della vita, a spiegare il male » (3).

---

(1) SERTILLANGES, *Il problema del male*, trad. it., Brescia, 1951, p. 7; cfr. pp. 7 sgg.

(2) LAZZARINI, *Il male nel pensiero moderno*, Napoli, 1925, p. 5.

(3) PADOVANI, *La filosofia della religione e il problema della vita*, Milano, 1937, pag. 34.

Proprio il male, pensa il Padovani, media dialetticamente il passaggio dalla filosofia alla religione rivelata (dirò sotto le mie riserve in proposito).

Tutta la storia dell'umanità è dolorosamente intrisa pervasa e amareggiata da mali fisici e morali; più specificatamente: tutti i pensatori sono stati colpiti dal problema gravissimo e quasi tutti si sono chinati a scrutare il tragico enigma. Alcuni hanno creduto di riuscire, per vie diverse, ad inserire il male in un quadro sostanzialmente positivo e buono del reale; altri hanno esitato mostrandosi adombrati ed incerti; mentre altri ancora ne sono rimasti inceppati ed interdetti ed hanno addirittura concluso ad una visione del reale radicalmente ed essenzialmente negativa, insuperabilmente ed irremediabilmente irrazionale.

Oggi poi, « il problema del male ossessiona così angosciosamente la coscienza moderna (basti pensare, aggiungo, alle correnti irrazionalistiche, esistenzialistiche, problematicistiche, ecc.) che esso è divenuto più una malattia dello spirito che un problema propriamente detto (4).

Il tema merita, dunque, di venire ripreso per la sua attualità e per la sua eternità. Non si pretende, naturalmente, nelle brevi pagine di un articolo, di dare fondo ad un argomento che investe così evidentemente e sostanzialmente il problema totale dell'essenza del reale. Ma poichè ogni problema, compreso pure quello della visione del mondo, si accentua si precisa e si decide sempre in un nucleo sostanziale condizionante e vivificante radicalmente fontalmente ed inesorabilmente il tutto, ritengo possibile, anche in poche pagine, enucleare delimitare e fare emergere i termini essenziali del problema, raccogliendo i suggerimenti che in merito provengono dalla storia e prospettandone quelle indicazioni che mi paiono fondate teoreticamente ed idonee praticamente ad orientare la vita di fronte all'enigmatico ed angoscioso problema del male.

#### I - CENNI SULLE SOLUZIONI STORICHE DEL PROBLEMA DEL MALE.

Uno sguardo preliminare alle soluzioni di un qualsiasi problema prospettate nella storia è sempre utile, se pure non indispensabile. Uno sguardo storico serve subito a stroncare sul nascere l'eventuale illusione di scoprire finalmente l'America o inventare l'ombrello; ed è bene richiamarne la nuda e nitida consapevolezza. Più ancora: altri hanno meditato, con competenza ed impegno, i problemi che noi ancora ci poniamo; ed anche quando si avesse a concludere, erroneamente, che i problemi eterni, appunto perchè eterni, sono pseudo-problemi poichè non hanno soluzione, sarebbe ancora e pur sempre la storia a rendercene edotti: difatti è stata la visione storicistica del reale a spingere B. Croce alla conclusione assertrice (metastorica, dunque) della pseudo-problematicità dei problemi eterni. Soprattutto, le soluzioni storiche, anche quando non possono venire accolte nelle formulazioni loro date, sono sempre avvii energetici scuotenti la nostra pigrizia, stimolanti e potenzianti la nostra limitatezza, suggestionanti il nostro impegno. Anche il più astratto

---

(4) SERTILLANGES, o. c., 7.



teorico puro non può disincagliarsi dalla storia nella quale è immerso volente o nolente e non può sfuggirvi; pur non dovendovi naufragare, è utile e vantaggioso ne tragga stimoli sprone e luce.

Ridotte al loro nucleo teoretico centrale ed essenziale, le soluzioni storiche del problema del male si riducono sostanzialmente a tre (5). Una corrente ha sostanzializzato il male, intendendolo quale essere ontologico positivo, coesenziale e coeterno al bene; o in posizione di inferiorità (trionfo finale del bene), o di parità o, addirittura, di preminenza e di esclusività. Un'altra corrente si è spinta all'estremo opposto, riducendo essenzialmente il male ad illusione soggettiva non fondata su alcunchè di reale. Una terza corrente è quasi media tra le due precedenti, riconoscendo essa l'effettiva operante presenza del male, ma negandogli ogni consistenza ontologica per ridurlo a disordine inserito e vigente nell'unica positiva realtà del bene (6).

#### 1. - *Il male quale realtà ontologica positiva.*

Il fatto del male, con la sua effettiva operante presenza, si impone inesorabilmente nella concreta esperienza vissuta: i lamenti secolari in tutti i toni, sotto tutti i cieli e in tutti i tempi; il fiume di lacrime e di sangue degli abitanti della terra hanno sempre colpito e impressionato coloro che sanno meditare. Nessuno ha mai negato la concreta immediatezza dell'esperienza del male: anche coloro che hanno ridotto il male ad illusione soggettiva metafisicamente infondata, non hanno potuto esimersi dal riconoscere almeno il fatto dell'illusione; quella, almeno, è un male; superabile forse, ma comunque male effettivo sofferto e travagliante (e quanti se ne mostrano travagliati!).

La più facile immediata spontanea inferenza suggerita dalla presenza del male è quella di ontologizzare il male: o ritenendolo empiricamente e immaginosamente reale almeno quanto il bene; o riducendolo ad una fonte radicale dalla quale sgorgano e originano i concreti mali dell'esperienza quotidiana. La fantasia popolare si è sempre facilmente abbandonata ad una simile ipotesi corposamente immaginosa; e pensatori seri impegnati e meditabondi l'hanno avallata, sostenendola con argomentazioni impregnate di sofferza e dolorante sincerità. In tal modo, dai primi albori dell'umanità ad oggi, la corrente sostanzializzante il male si è affermata imponente e massiccia.

Un dualismo almeno latente pervade molte correnti del mondo precristiano (7): ritengo che la presenza angosciante del male sia la chiave di volta latente (alle volte esplicita) di tale dualismo. Un dualismo

5) Semplificare non significa semplicizzare. Sono ben consapevole che, nello schema proposto, sfuggono sfumature considerevoli distinguenti i vari sistemi; ma ritengo rimanga la sostanza: mi basta per la preminente preoccupazione teorica che qui interessa.

(6) Una documentazione esauriente impone ed esige, naturalmente, di rifarsi agli scritti dei vari pensatori ricordati; un filo conduttore e cenni orientatori sufficienti si trovano nelle opere citate del Lazzarini, del Padovani, del Sertillanges.

(7) Manca il concetto di creazione, il solo idoneo a superare il doppio scoglio parimenti irrazionale del dualismo e del monismo.

del tipo di quello passato alla storia come manicheistico è particolarmente scoperto presso i popoli orientali: « le forze del bene e del male si combattono; concezione comune a quasi tutti i popoli antichi » (8). E' spesso difficile precisare se si tratti di vero e proprio dualismo eterno e permanente; o se si tratti invece di un dualismo empirico e provvisorio radicato in un monismo originale destinato a ristabilirsi (oppure no) in un nuovo tipo di monismo conclusivo di tutto il processo dell'esperienza. Si tratta spesso di un dualismo incerto e ondeggiante, il quale può anche colorarsi e ammantarsi di ottimismo, ma che logicamente (e spesso di fatto), è inguaribilmente pessimistico nel giudizio sulla vita e sulla plurificazione frantumatrice del reale; pessimismo che vede spesso l'unica via di salvezza delle pluralità singole nell'assorbimento in un Tutto indistinto.

Nell'Egitto, così deciso e tradizionale assertore di immortalità, tutto sembra « procedere alla fine da un profondo senso dell'unità dell'essere, da ciò che vi è, in fondo, di comune e di divino, in tutte le manifestazioni della vita, dentro e fuori dell'umanità pensante » (9). Dall'Uno originario procedono Osiride, essenzialmente buono, e Set, causa di tutti i mali.

In Persia, il fondo sostanziale del Mazdeismo sembra affermare un dualismo postulato ed innestato sul fatto del male. « Il mondo è un insieme di bene e di male, di luce e di tenebre, di pensiero e di materia informi di verità e di menzogna, e questa divisione continua lungo tutta la gerarchia delle cause fino ai principi primi. Tale dualismo è la caratteristica di tutta la dottrina » (10). In conclusione, l'ottimismo prevale e la soluzione finale è ottimistica. « La dottrina prevede, in effetti, tre fasi: una creazione (non si tratta — preciso — di creazione, ma di semplice manipolazione oppure di emanazione) iniziale, uno stato transitorio, infine la dissoluzione, alla quale seguirà un ultimo giudizio che stabilirà il regno dei buoni e distruggerà il potere di Ahriman. Il dualismo è così concepito come un momento transitorio (11). Il bene trionferà nella sua pienezza, la vita verrà trasformata » (12).

Nel mondo classico, la concezione della realtà positiva del male raggiunge una maturazione completa e viene formulata con chiarezza esplicita. « La materia concepita come indipendente dalla causalità del Principio primo, sarà l'inciampo di tutta la speculazione antica; costituirà cioè un ostacolo insormontabile per la soluzione del problema del male;

(8) SERTILLANGES, o. c., 21.

(9) SERTILLANGES o. c. 24. Vedi anche: A. CALDERINI, *La religione degli Egiziani*, in *Storia delle religioni* diretta da Tacchi Venturi, 2 ed., Torino, 1939, pp. 245-324.

(10) SERTILLANGES, o. c. 32. Uno specialista consumato quale il Messina non si pronuncia in argomento: « sulla questione se la concezione della divinità in Zarathustra è monoteista o piuttosto dualista, non si riesce ad avere assoluta chiarezza ». G. MESSINA, *La religione persiana*, in *Storia delle religioni*, cit., v. I, 2 ed., Torino, 1939, p. 734; cfr. pp. 734-740. Perciò tornerò ancora sotto sulle concezioni del Medio Oriente, trattando del male inteso quale disordine.

(11) La transitorietà del male è quasi sempre affermata nei sistemi dualistici, specie orientali: ecco perchè il dualismo si riduce e si radica spesso in un sostanziale monismo metafisico.

(12) SERTILLANGES, o. c., 33.

poichè una materia assolutamente indifferente e indipendente dal Principio organizzatore sarà sempre una causa di irrazionalità » (13). Il Principio razionale, variamente concepito dai diversi pensatori, ha al più una funzione ordinatrice organizzante la materia; ma questa rimane il limite insuperabile indomabile e ribelle ad una riduzione ed assoggettamento totale alla razionalità. Ciò significa che il male si pone esplicitamente quale realtà ontologica (attenuata fin che si vuole, ma sempre fondo reale positivo concorrente col principio razionale a formare il reale) positiva parallela e concorrente col bene alla formazione determinazione ed evoluzione dell'esperienza. Anche quando Platone sottilizza la materia riducendola fino ad una specie di non essere che in qualche modo è, essa materia mostra appunto di resistere, conservando una sua positiva consistenza ed efficienza. Proprio Platone concluderà che i beni sono « da attribuirsi a Dio, mentre la causa dei mali è da cercarsi altrove » (14). Nell'evoluzione alternante del mondo, « il disordine che periodicamente si introduce è opera della Fatalità, la quale ha come sorgente la materia intrattabile, questa materia caotica che ha preceduto l'organizzazione e che la minaccia sempre » (15).

Col passare del tempo, la maturazione della consapevolezza del dualismo radicale e della conseguente insuperabilità del male stenderà un velo funereo di pessimismo sul tramonto del mondo antico classico.

Il problema della felicità e della salvezza si porrà preminente ed emergente in tutti i sistemi filosofici e religiosi (o meglio: filosofico-religiosi) fioriti dal terzo secolo prima al terzo dopo Cristo; e l'amarezza della mancata soluzione li permea e corrode tutti.

Neopitagorici ed accademici rimangono invischiati nel comune dualismo pessimistico.

In Filone, il male si ontologizza nella materia, « principio assolutamente imperfetto, coeterno a Dio e indipendente dalla sua azione, che esso contraria senza posa » (16).

Anche in Plotino, nonostante il monismo emanatistico (17), il male mantiene una sua positività ontologica. Il male è bensì non-essere, ma non è un non-essere assoluto ed autentico, vero e proprio nulla, bensì « un sotto-essere, che è il male, realtà positiva, sebbene essa sia caratterizzata dall'assenza della forma » e rimanga fuori del bene perchè non partecipe di alcuna idea. « Plotino mantiene la sua concezione della positività del male, che è parte integrante di tutto il suo sistema. Il male è per lui identico alla materia, caso-limite della discesa e della degradazione dei beni... Il male, essendo identico alla materia informe, non può essere considerato semplice privazione... Se poi gli si chiedesse donde

(13) SERTILLANGES, o. p., 69. Vedi in GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, tr. it., Brescia, 1947, pp. 323, sgg. indicazioni di fonti relative all'insistente polemica dei primi cristiani per mostrare la bontà anche della materia creata da Dio.

(14) PLATONE, *Repubblica*, II, 379, c.

(15) SERTILLANGES, o. c., 75.

(16) SERTILLANGES, o. c., 101.

(17) Monismo emanatistico che è prova, in quanto finisce in un dualismo (spirito e materia) di elementi antitetici, della facile interferenza confusa e confondente di dualismo e monismo.



proviene a titolo immediato questa materia-male, la quale è al limite inferiore delle emanazioni, Plotino risponderebbe che essa proviene dalla Natura, la quale è una potenza inferiore dell'Anima universale » ed ultimo gradino delle emanazioni (18). Il che significa, in ultima istanza, annidare fontalmente il male nello stesso Assoluto Uno, ontologizzandolo metafisicamente alla stessa tregua del bene (19). « Poichè questo caos materiale è già un male, il male è necessario e senza il male non esisterebbe il mondo. Il male è necessario della necessità delle emanazioni e della necessità del loro limite » (20).

In tal modo, il massimo sforzo conclusivo nato dall'incontro del pensiero classico con quello orientale, non solo non è riuscito a superare la concezione ontologica del male, ma l'ha eternizzata insuperabilmente inserendo il male nell'essenza radicale dell'Uno-Tutto.

Lucrezio riassumerà, con pathos affascinante drammaticamente vissuto e sofferto, la concezione sostanzialmente come a tutti e chiaramente emersa alla conclusione del processo storico che « il male del mondo e della vita » è « non soltanto incurabile, ma soggetto ad eterno ritorno » (21); e riprenderà quella concezione della felicità negativa (sospirata, ma non raggiunta, assenza di male) che è assai diffusa al suo tempo e ritornerà più matura in Schopenhauer. Massima aspirazione diventa liberarsi dal timore: non rimane, in sostanza, « che accettare il nulla di tutto il visibile e il nulla finale » (22): è l'ultima logica conclusiva parola del dualismo radicale ed essenziale comune fondamentalmente a tutto il mondo classico.

Lo Gnosticismo anticristiano è sulla stessa linea: il suo fondo è « costituito da un netto dualismo, il Dio supremo essendo la stessa perfezione, che si vedeva contro una potenza indipendente e malefica, soprattutto materiale, generatrice d'ogni male nell'uomo e nell'universo » (23). Il dualismo manicheo ne è la più netta espressione e i suoi tentacoli hanno avvolto a lungo nelle spire quell'Agostino, il quale doveva poi faticosamente svincolarsene per diventare campione di una fortunata concezione diversa, come vedremo. Ma sarà la visione cristiana a suggerirgli la via d'uscita; ed ogni volta che la concezione cristiana subirà incrinature o, peggio, si eclisserà, il dualismo tentatore farà capolino e si riaffermerà (24).

L'ontologizzazione del male nel pensiero moderno assume forme nuove: in sostanza, il male si insinua nell'Assoluto stesso in forma più evidente spregiudicata ed esplicita, tentando coesistere col bene, sostanzialmente a pari diritto e con eguale assolutezza; l'accentuazione del

(18) SERTILLANGES, o. c., 104, 105, 106.

(19) Con la premessa monistica, non si capisce come sia possibile una distinzione autentica fondata e sostanziale tra bene e male, entrambi fontalmente e radicalmente divini; nè si vede quale scopo possa avere un'asceti liberatrice che non libera metafisicamente e non elimina il male annidato nello stesso Assoluto Uno.

(20) SERTILLANGES, o. c., p. 108.

(21) SERTILLANGES, o. c., p. 122-128.

(22) SERTILLANGES, o. c., p. 127.

(23) SERTILLANGES, o. c., p. 152.

(24) Vedi il SERTILLANGES, cit., passim, specie pp. 171 sgg. per gli inizi dell'ontologizzazione moderna radicata nella Riforma.

male è variabile nei diversi pensatori ontologizzanti, ma il male viene sempre inserito nella radice originaria del Tutto, con eccettuata ed esplicita realtà e funzione positiva, nei vari tipi di monismo dialettico.

Schelling (1775-1854), subendo il fascino di Böhme (1575-1624), « non esita a cercar l'origine del male in Dio stesso il cui essere integrale comporterebbe un fondo oscuro e violento interamente riassorbito in lui dalla luce dello Spirito, ma tuttavia presente nella creazione nella quale determinerebbe il potente dinamismo e insieme le tendenze anarchiche generatrici del male » (25). Il male acquista così natura e realtà eterne ed assolute, manifestandosi quale aspetto complementare del reale coesenziale al bene; anzi, condizione per l'attuazione e la realizzazione dello stesso bene. « Il male esiste perchè Dio lo superi e perchè Dio pervenga, attraverso il superamento, alla piena manifestazione di sè », scrive sinteticamente lo stesso Schelling (26). Superamento astratto e illusorio, perchè la compresenza del male è costitutiva dello stesso Assoluto, perciò da lui ineliminabile (27): il processo dialettico, costitutivo strutturante essenziale del reale, manifesta e documenta l'eternità e l'assolutezza essenziale e sostanziale del male, sempre necessariamente presente nel reale: in forma latente, per così dire, nell'Assoluto; in forma esplicita ad emergente nel processo dialettico del reale.

Le stesse osservazioni valgono sostanzialmente per Hegel (1770-1831); nè ci può ingannare l'emergente ma superficiale ottimismo astratto del filosofo. Nella dialettica hegeliana, il momento negativo del male è altrettanto coesenziale quanto quello positivo del bene alla costituzione della sintesi conclusiva (28). Se poi si tiene a mente che la sintesi è, a sua volta, tesi per un'ulteriore più ricca nuova sintesi, in un inarrestabile processo essenziale e costitutivo del reale, si scorge subito l'ineliminabilità e l'insuperabilità assoluta della componente del male quale componente del reale. Si dica pure che tesi ed antitesi sono entrambe, in quanto tali, astratte, ed unica realtà è la sintesi: rimane però sempre vero (29) che la sintesi risulta dalla compresenza essenziale di tesi ed antitesi; se uno dei due termini correlativi mancasse, più non si avrebbe sintesi alcuna. Perciò ritengo esatto catalogare Hegel tra i pensatori che hanno affermato la positività effettiva ed efficiente del male a pari grado con

(25) SERTILLANGES, *o. c.*, p. 218. Vedi anche LAZZARINI, *o. c.*, pp. 363 sgg.

(26) Citato da SERTILLANGES, *o. c.*, 219.

(27) Essendo il male costitutivo dello stesso Assoluto, si deve inferirne che è male combatterlo e sarebbe peggio eliminarlo (se mai fosse possibile; il che non è): sarebbe paralizzare la vita stessa dell'Assoluto, fraintenderne e intaccarne la stessa assolutezza, negandogliene un aspetto coesenziale alla sua costituzione.

(28) La concezione dialettica del male potrebbe anche venire inclusa tra le teorie riducenti il male ad illusione: ciò per la proclamata astrattezza delle due componenti della sintesi (tesi ed antitesi) ed unica realtà della concreta sintesi appunto. Ciò nonostante, mi è parso più logico classificare il dialettismo tra i sistemi ontologizzanti il male: perchè non si vede come due astratte illusioni (bene e male) potrebbero mai generare una concreta sintesi.

(29) Vero, si intende, logicamente e consequenzialmente, poste le premesse hegeliane: chè ritengo, da un punto di vista teoretico, che una radicale aporia di ineliminabilità totale vizi radicalmente il divenire hegelianamente inteso.

quella del bene; si capisce, naturalmente, che i termini vanno presi ed intesi (se mai sono intendibili) nello spirito del sistema hegeliano (30).

E' noto che con Schopenhauer (1788-1860), l'ontologizzazione del male ha raggiunto l'acme: la Volontà originaria costituente il fondo essenziale e la radice fontale del reale è lo stesso Male sostanziale. Che poi il filosofo abbia creduto di poter indicare (e sperare) una via di superamento e di liberazione dal male, non mi pare dubbio si tratti di una illogica insanabile e insuperabile illusione soggettiva. Se l'essere, la sostanza del reale, dello stesso Assoluto, è essenzialmente male, non c'è nirvana possibile che lo possa eliminare e superare: l'unico superamento possibile (possibile logicamente in astratto) consisterebbe nell'annichilazione totale dell'Assoluto stesso, nel nulla assoluto. E' mai possibile annullare l'Assoluto? E chi lo potrebbe fare? Neppure lo stesso Assoluto lo potrebbe; si può forse passare dall'essere al nulla? E come potrebbe l'Assoluto, che è sostanziale essenziale e strutturale volere (volontà di vivere), non volere vivere? Il fascino che conquide nella lettura di Schopenhauer dice tutto il pathos vissuto e sofferto dallo scrittore ed alletta il lettore per la comune aspirazione umana al superamento e alla vittoria sul male e sul dolore; ma la più serena elementare e meditata riflessione ne rivela, con solare evidenza, la tragica ed angosciante, ma irremediabile e ferrea illusorietà.

Lo Hartmann (1849-1906) ha ben lumeggiato l'affascinante premienza del nulla sull'essere effettivo inteso come male essenziale (31): « il non-essere non potrebbe essere eguagliato in valore che da una vita nella quale la felicità fosse assoluta, se fosse possibile ritrovarne una simile. Ma di queste vite non ve ne sono affatto, poichè l'anima la cui felicità pare vera non è mai soddisfatta, nè completamente nè sotto ogni rapporto. Ogni vita dunque val meno della felicità assoluta e perciò del non-essere..... Il ciclo della vita universale seguirà dunque, secondo questa concezione, il paradigma d'una curva finita con punto di origine nel nulla di ogni realtà cosmica e tendente a ritrovare questo nulla attraverso l'avventura dell'essere..... Il risultato supremo dell'evoluzione universale deve (perchè poi dovrebbe — osservo — se tutto è irrazionale?) essere e sarà, se l'intelligenza saprà esplicitare il suo compito, la soppressione dell'evoluzione » (32). Senonchè, anche per lo Hartmann valgono le stes-

(30) Perciò non mi pare esatto il Sertillanges (o. c., 219-21) che accentua l'ottimismo finalistico del sistema hegeliano, parlando di « assoluto ottimismo del fine » e di « pessimismo relativo riguardante le tappe del divenire », per cui il riassorbimento sempre perseguito costituirebbe l'oggetto stesso dello slancio dialettico (*ib.*, p. 220). Ma non si deve dimenticare che svolgimento e sviluppo (ma quale sviluppo, se il fondo rimane sempre identicamente divenire ?) sono l'essenza stessa del reale e dell'Assoluto e che il riassorbimento è puramente dialettico: cioè bensì sempre incessantemente perseguito, ma mai effettivamente e definitivamente raggiunto; se mai fosse raggiunto (il che non avviene), sarebbe la stasi, la morte e la nullificazione del reale hegelianamente inteso.

(31) Ogni relazione è impossibile fra l'essere e il nulla, perchè manca uno dei termini (il nulla, appunto) della relazione ma l'esperienza serve a fare risaltare opportunamente ed espressivamente l'illusorietà dell'aspirazione liberatrice.

(32) SERTILLANGES, o. c., 233, 234, 236.



se osservazioni fatte a proposito di Schopenhauer sull'impossibilità della nullificazione del reale (33).

Nessuno ignora l'acuta, alle volte fino alla monotonia e alla retorica, consapevolezza del male nell'esistenzialismo contemporaneo. La corrente di sinistra inclina ad ontologizzare il male; o, almeno, a presentarlo come il vero fondo costitutivo del reale fenomenico, magari intendendolo come nulla. Il nulla di Sartre e l'assurdo di Camus ritengo siano risultati e conseguenza della presupposta concezione del male quale realtà effettiva radicale e fontale dell'esperienza. Il pessimismo degli esistenzialisti degenera facilmente in retorica, cadendo in pasto ai soliti disoccupati disponibili a tutte le esperienze, perchè incapaci di un'impegnativa esperienza. A parte questo, uno svolgimento logico coerente e radicale dei sistemi estremi più conseguenziali scopre abbastanza facilmente una soggiacente, magari inconsapevole, concezione del male quale efficiente realtà positiva strutturante essenzialmente, costituente e sostanzialmente il fondo dell'esperienza.

## 2. - *Il male quale illusione.*

Agli antipodi della concezione del male quale realtà ontologica sta il concetto di male quale semplice illusione umana superabile e dissipabile.

La sua prima grandiosa formulazione si ha nell'India, dove « il problema del male è stato vissuto e sofferto più tragicamente che in ogni altro paese. „Ecco, o monaci (afferma Budda), la santa verità sull'origine del dolore. E' la sete dell'esistenza, che porta da rinascita in rinascita, accompagnata dal piacere e dalla cupidigia che trova qua e là piacere. E' la sete di piacere, di esistenza e di instabilità. Ed eccovi, o monaci, la santa verità sulla soppressione del dolore. Estinguere questa sete con l'annientamento del desiderio, bandendolo, liberandosene, non lasciandogli più alcun posto » (34). La liberazione avviene per mezzo della conoscenza, la quale sappia oltrepassare le scorie superficiali del pluralismo fenomenico illusorio per cogliere l'unità fontale essenziale costituente il fondo radicale del reale. Tale unità è Brahma « del quale tutto non è che una manifestazione e nel quale l'essere universale trova la sua perfetta unità, la sua semplicità esente da ogni opposizione e, per conseguenza, dal male » (35). Il Nirvana è lo stato finale e l'ascesi la via per raggiungerlo. « Il male dunque è soltanto frutto dell'illusione (Maya) che fluttua intorno al Principio eterno, manifestandolo, senza per altro alterarne la sostanza.

Lo spirito individuale, attraverso la coscienza del suo nulla e del

(33) E' arcinoto che Leopardi è l'efficace ed affascinante cantore della situazione psicologica dell'uomo consapevole dell'insuperabile tragicità del male ontologicamente fantasticato. Lo spirito soffre l'angoscia straziante di due esigenze entrambe insopprimibili ed insuperabili: il male è realtà inseparabile; l'uomo non può liberarsi dall'aspirazione al superamento; ed è nitidamente consapevole della contraddizione sgorgante dalla compresenza di entrambi i sentimenti.

(34) SERTILLANGES, *o. c.*, 36.

(35) SERTILLANGES, *o. c.*, 39.

tutto di Brahma, vince l'illusione vitale, si libera dal dolore che da lei scaturisce e si inabissa in Brahma che è l'essere puro, spirito non suscettibile di mutamento alcuno, calma beatitudine. La morte viene a noi in queste condizioni, il doloroso ciclo delle reincarnazioni non avrà più luogo a continuare; finalmente ce ne saremo liberati » (36). Sotto fluttuazioni diverse, questo è il fondo essenziale rimasto sostanzialmente invariato da millenni. « E' doveroso dunque riconoscere questo sforzo, che si può ben dire eroico speculativo cosmico e insieme umano metafisico e morale, ideologico ed eminentemente pratico, giacchè « si tratta di tutto l'uomo e del significato definitivo della vita » (37).

Ambigua ed incerta è la dottrina di Lao-Tse a proposito del male (e non soltanto del male): sembra comunque, in definitiva, che anche per lui il male si riduce ad illusione fenomenica. Bisogna distinguere l'infinito perfetto ed eterno, dal finito imperfetto e temporaneo: « i due aspetti dell'essere si annullano, tuttavia, nel Tao, origine e fine universali, superiore unità, della quale il mondo mutevole non è che la manifestazione sorta nella molteplicità » (38). Nel caso, però, non solo il male ma tutto l'empirico è illusione fenomenica pura. « Il Tao è vuoto (vuoto, cioè, di tutto ciò che noi conosciamo); ma la sua attività è inesauribile. E' un abisso dove è possibile vedere la sorgente di tutti gli esseri del mondo » (39). L'Assoluto Tao sarebbe allora sintesi ponente assorbente e nullificante la molteplicità dei contrari. « Crediamo dunque che sia necessario dare questa interpretazione: il bene e il male si generano l'un l'altro nel pensiero » (40): entrambi, dunque, sono alla pari illusioni soggettive. Interrogativi rimangono, perchè « Confucio è soprattutto un moralista e però, trascurando il problema dell'origine del male, accetta come un fatto che l'uomo sia sottoposto allo sforzo per correggere e perfezionare se stesso » (41). Sembra però che, in ultima istanza, egli si accontenti di inserire e fondare il male sulla materia (anch'essa illusione). La liberazione consiste « nell'accettazione della propria sorte, alla quale, perchè si possa conseguire il proprio bene, basta sapere adattare la propria condotta... Per essere veramente virtuosi non c'è che un mezzo: possedere una perfetta conoscenza del bene e del male » (42). Anche per Confucio, allora, il male si riduce essenzialmente ad illusione superabile con la conoscenza penetrante il velo superficiale e la conseguente serena accettazione del proprio destino. Concezione molto affine a quella dello stoicismo classico e di Spinoza.

(36) SERTILLANGES, o. c., 40.

(37) SERTILLANGES, o. c., 42. « E' ben inteso che da un siffatto piano non può nascere una civiltà, ma possono sorgere isolatamente delle grandi anime » (*ib.*, 45). Lo slancio al divino e la svalutazione totale dell'esperienza fenomenica al modo indiano non sono certo idonei ad attivizzare e dinamizzare l'impegno dell'uomo per modificare e trasformare il mondo: credo sia qui la radice metafisica della staticità millenaria della civiltà indiana. Un attivo impegno nell'esperienza esige la convinzione o che l'esperienza attuale è totale e definitiva per l'uomo; oppure che l'impegno stesso decide decisamente di una futura ulteriore esperienza trascendente.

(38) SERTILLANGES, o. c., 47.

(39) SERTILLANGES, o. c., 47.

(40) SERTILLANGES, o. c., 49.

(41) SERTILLANGES, o. c., 51.

(42) SERTILLANGES, o. c., 52.

Le concezioni che permeano il pensiero giapponese sono sostanzialmente simili a quelle cinesi; non è quindi il caso di richiamarle nei dettagli (43).

Per Pirrone di Elea (365-275 a. Cr.), « il male è intimamente legato alla sua radice che è il pensiero » (44). Se solamente il pensiero pone il male, e negando il pensiero il male si dissipa, si può legittimamente affermare che anche per Pirrone il male si riduce ad illusione soggettiva.

L'idea verrà ripresa e sviluppata dallo stoicismo, nell'evoluzione storica del quale, a piccoli passi, « si va mutando la materia universale in spirito, il Fato in Provvidenza, il determinismo interiore in libertà dominante gli astri, e il terribile soffocamento spirituale che la dottrina implicherebbe in una serenità che giunge a ignorare il male » (45). Più esattamente, penso si debba dire: si va progressivamente dissipando l'illusione antropomorfica del male, scoprendo che esso non può essere tale, perchè tutto è razionale e provvidenziale.

Marco Aurelio riassume e conclude il processo, scrivendo: « tutto ciò che nasce, nasce secondo giustizia; potrai convincerti di questa verità se guarderai con esattezza. E non mi riferisco soltanto al rapporto di conseguenza, ma intendo riferirmi alla giustizia come, cioè, se qualcuno distribuisse le sue parti, avendo riguardo del merito di ognuno » (46).

E' notissima la concezione dell'illusorietà del male in Spinoza (1632-1677). Il male non è che un punto di vista umano imperfetto errato e superficiale di considerare le cose; la conoscenza suprema di terzo grado dissipa l'illusione del male, lo dilegua fonde e supera. « Vi è ciò che è; vi è Dio dal quale deriva tutto ciò che è e la sottomissione che ci è richiesta è quella che si può accordare alla verità di un teorema » (47). Tutto si rileva allora profondamente limpido saggio ed ottimo: « si potrebbe dire di Spinoza che egli si è fatto ottimista attraverso la sublimazione del suo pessimismo » (48). Poche e forse nessuna posizione è stata tanto rigorosamente logica e conseguenzialmente coerente come quella spinoziana nel sostenere teoricamente e vivere praticamente la convinzione dell'illusorietà del male. E' naturale che un panteismo razionale implichi l'illusorietà del male; se tutto è Dio, tutto è assoluto e, dunque, razionalmente ottimo.

Già il Bruno (1548-1600), sotto tanti aspetti precursore dello Spinoza, affermava « che il mondo che cade sotto i nostri occhi è perfetto; che è il solo possibile, tutto sommato, e che il male non è dunque che un'illusione del nostro giudizio, limitato e incompleto rispetto a una così grande opera » (49).

(43) Chi desiderasse più precisi particolari, veda il cit. SERTILLANGES, pp. 57-59.

(44) SERTILLANGES, o. c., 81.

(45) SERTILLANGES, o. c., 87.

(46) SERTILLANGES, o. c., 90. L'ottimismo sereno per Marco Aurelio (e per lo stoicismo in genere) è indubbiamente l'aspirazione logico-ideale; che l'effettiva esperienza vissuta sia, invece e all'opposto, ben nera e pessimistica, credo di avere documentato nel mio *Marco Aurelio*, Brescia, 1947. Per un'interpretazione ottimistica si veda: MARCO AURELIO, *I Ricordi*, a cura di Mazzantini, Torino, 1948, *Prefazione*.

(47) SERTILLANGES, o. c., 187.

(48) SERTILLANGES, o. c., 191.

(49) SERTILLANGES, o. c., 196 nota. Sul Bruno, vedi LAZZARINI, o. c., 195 sgg. - Su Spinoza, *ib.*, 204 sgg.



F. Nietzsche (1844-1900) fu ossessionato dal problema del male, ma è difficile precisare la sua esatta concezione per l'instabilità vulcanica delle sue convinzioni oscillanti in argomento. Sembra che, da un punto di vista metafisico, lo si possa sostanzialmente interpretare quale negatore di una realtà di un male con caratteri negativi e deleteri nell'esperienza. Egli « propone quella che è da lui definita ebrezza dionisiaca, sentimento orgiastico della vita, d'una vita talmente prorompente che essa si incorpora con una gioia volontaria il dolore e la morte... Perchè il male si riscatti e divenga un bene, non c'è bisogno di cambiarlo; non bisogna negarlo, ma al contrario affermarlo e volerlo, perchè in tal modo si trasforma, e da contrario diviene amico » (50). L'amor Fati del superuomo aderente alla necessità effettiva dell'esperienza rivela la bontà positiva costruttiva e beatificante di ciò che il gregge volgare qualifica male. Il genio scopre dunque l'illusorietà del male: la conoscenza e l'adesione al destino superano e liberano dai cosiddetti mali, rivelandoli e vivendoli nella loro essenza profonda quali beni (51).

La teoria dell'illusorietà del male non annovera pensatori di fama nel mondo attuale: ciò mi sembra molto significativo. L'accumularsi dei mali che pesa sull'acuta sensibilità dei contemporanei toglie possibilità di presa psicologica ad un'affermazione così seducente? Oppure la scaltrita e diffidente mentalità attuale non si lascia più abbacinare da argomenti tanto speciosi ma altrettanto tenui da appannarsi al primo sguardo critico? Probabilmente, l'una e l'altra cosa insieme.

### 3. - *Il male quale disordine.*

Tra le due tesi antitetiche dell'ontologizzazione del male e dell'illusorietà del male, se ne è inserita una terza: è la concezione del male quale disordine. Senza essere realtà ontologica, il male è il risultato di un disordine inserito su una pluralità di esseri di gradazione ontologica diversa ed infedeli all'ordine che scaturisce dalla loro diversa ontologicità.

I primi germi incerti (tanto incerti da diventare quasi equivoci ed ambivalenti) della concezione del male quale disordine fenomenico provvisorio destinato a venire superato e vinto conclusivamente e definitivamente dal bene, si hanno nelle concezioni assiro-babilonesi e persiane. La loro formulazione è ancora incerta e superficiale, fantastica e plurivalente (ciò che spiega la disparità delle interpretazioni); tanto da dare l'impressione, nella loro immediatezza superficiale, di un dualismo (e come tale, appunto, spesso interpretato). Invece tali dottrine, viste a fondo nel loro contenuto metafisico nucleare, si rivelano proprio come concepenti il male quale temporaneo disordine radicato su un fondo ontologico unitario di bene; escludendo, pertanto, che si tratti di un insuperabile dualismo ontologico antitetico e paritario di bene e male. Pur presentandosi alle volte il male con carattere aparetico sovrumano, esso vie-

(50) SERTILLANGES, *o. c.*, 298.

(51) Tale è la teoria del pensatore; che poi la concreta pratica vita vissuta sia stata ben altra per Nietzsche è ben noto.

ne però ritenuto come « provocato da geni, superiori agli uomini, ma inferiori agli dèi » (52). Un dualismo latente è esegeticamente possibile nella realizzazione fantastica delle forze del bene e del male quali personalizzazioni in esseri extraumani in lotta accanita; perciò, alle volte, la fantasia popolare intese in senso veramente dualistico ontologico la lotta; ma il fondo originario sostanziale è un altro.

Le concezioni egiziane, a proposito del male, sono incerte ed oscillanti; pur sembrando, in definitiva, emergere un primato ontologico supremo del bene (53).

Nel delineare le dottrine persiane, il Sertillanges si mostra oscillante fin quasi alla contraddizione. « Il mondo è un insieme di bene e di male, di luce e di tenebre, di pensiero e di materia informe, di verità e di menzogna, e questa divisione continua lungo tutta la gerarchia delle cause fino ai principi primi. Tale dualismo è la caratteristica di tutta la dottrina ». Il Mazdeismo segnerebbe perciò « il punto estremo del dualismo religioso e filosofico in materia di bene e di male ». Ma poi l'autore scrive: « In principio vi era Zervan, l'Essere per eccellenza, il Tempo senza limiti, l'Eterno senza confini e senza origine » (54). Da Zervan, a mezzo del Verbo, deriva Ormuzd, l'essere buono. Ormuzd poi scorge Ahriman, « che contemporaneamente al bene, era nato dal Tempo senza limiti » (55). Qui un dualismo intrinseco eterno all'Uno-tutto sembra evidente, poichè anche il principio del male è originario e fondato nell'Assoluto quanto il bene. Senonchè il male è destinato a venire superato risolto e vinto nel trionfo finale del bene. Si hanno tre fasi: uno stato iniziale assai incerto e, apparentemente almeno, contraddittorio; uno stato transitorio di lotta tra il bene e il male; uno stadio conclusivo, nel quale il bene vince definitivamente e completamente il male e solo il bene resta. Il male si presenta così, sostanzialmente, come momento transitorio e non coeterno al bene. Dopo diverse prove, tutti gli esseri, « uomini buoni e uomini malvagi, geni benefici e geni malefici, tutti con Ahriman stesso, convertiti alla legge di Ormuzd, celebreranno la sua gloria » (56).

Come si vede, una contraddizione dottrinale è insuperabile. Come può dirsi fondato e sgorgante dall'Assoluto, perciò necessariamente ontologico eterno ed insuperabile, un male che sarà conclusivamente e definitivamente vinto assorbito e trasformato in bene? O come può trasformarsi definitivamente in bene ciò che è radicalmente ed assolutamente (fondato nell'Assoluto) male? Secondo l'accentuazione che si dà o alla radice metafisica fonte del male, o alla conclusione vincitrice definitiva del male stesso, si profila o una concezione ontologica del male, oppure una concezione del male quale disordine. La contraddizione mi pare insanabile e un giudizio unitario e decisivo impossibile (57).

(52) SERTILLANGES, *o. c.*, 20.

(53) SERTILLANGES, *o. c.*, 23-30.

(54) SERTILLANGES, *o. c.*, 30, 31, 32.

(55) SERTILLANGES, *o. c.*, 33.

(56) SERTILLANGES, *o. c.*, 35.

(57) L'aporia è insanabile perchè manca il concetto di creazione: solamente la creazione è idonea a fondare un dualismo metafisico che salvi la realtà sperimentale del male senza ontologizzarlo.

Un barlume di concezione del male quale semplice disordine pare spuntare in Cina, durante l'evoluzione del Confucianesimo. « La morale diffusa dai successori di Confucio è, come quella del Maestro, essenzialmente umanista, tutta volta alla vita sociale. Per loro il bene è ciò che favorisce l'armonia tra gli uomini, il male ciò che la distrugge » (58); il principio del disordine quale essenza del male fa capolino, ma si rimane nel campo pratico moralistico e non si scende fino al problema metafisico; non è quindi possibile un giudizio netto e preciso (metafisicamente) sul concetto di male nel confucianesimo storico. Comunque, « non c'è dualismo cinese. L'unità è procurata dal Tao », unità fontale del tutto, originaria indeterminata e impersonale (59).

In un monismo rigorosamente coerente e conseguenziale, ritengo impossibile inserire una concezione del male quale disordine. Il monismo comporta due sole soluzioni, in argomento, possibilmente conseguenziali: o concepire il male quale realtà ontologica radicata contraddittoriamente nell'Assoluto; o ridurlo ad un'inspiegabile (perchè, in fondo, è lo stesso Assoluto Uno sostanziale che si illude) illusione. Ecco perchè, prima della comparsa storica del concetto di creazione portato dalla tradizione ebraico-cristiana, o con la sua negazione posteriore, non è possibile concepire il male quale disordine (anzi: non è in alcun modo possibile concepire alcun male).

Tutti gli spunti pratico-moralistici emergenti qua e là lungo i secoli acristiani o anticristiani inclinati ad orientarsi verso un concetto di male-disordine sono indice di buona volontà, ma non possono logicamente e metafisicamente fondarsi e reggersi.

Ciò vale particolarmente per gli sforzi erculei fatti dal pensiero classico per chiarirsi il problema del male; ed emerge singolarmente in Platone, nel quale la materia male si assottiglia fino al limite estremo, ma non riesce a fondersi e dissiparsi, e rimane insuperabilmente quale realtà tenuissima fin che si vuole (il non-essere che in qualche modo è), ma sempre dolorosa aporetica realtà drizzata insuperabilmente e invincibilmente contro il bene.

Anche in Aristotele, il più rigoroso e conseguenziale pensatore precristiano, « resta che c'è il male e che, in morale, risale alla libera volontà che rifiuta o trascura la legge della ragione essenziale a degli atti umani, come in cosmologia risulta dalla presenza d'un elemento indispensabile e instabile sempre affetto dalla privazione » (60).

Il tentativo posteriore degli Stoici, così angustiati ed angosciati dalla presenza del male, nonostante l'eroico sforzo di razionalizzarlo e l'apparente superficiale serenità che pare caratterizzarli, è bloccato da un'aporia paradossale insuperabile. Il primo radicale paradosso è dato dalla compresenza nel sistema di un cosmologismo radicale materialistico con la ostinata difesa di valori non materiali. Si riduca pure il male ad elemento di una più alta e più profonda armonia universale, resta pur sem-

(58) SERTILLANGES, *o. c.*, 54.

(59) SERTILLANGES, *o. c.*, 55.

(60) SERTILLANGES, *o. c.*, 80.



pre insuperabilmente fermo che la (pretesa) armonia comporta necessariamente ed eternamente la presenza del male (per l'immanentismo unitario ciclico ed eterno) ineliminabile per la sua necessaria presenza nel Tutto Assoluto.

Le religioni misteriosofiche, così diffuse e popolari al tramonto del mondo antico, predicano bensì la liberazione definitiva dal male, convincendone anche col loro fascino misterioso gli adepti; ma non sono mai state in grado di fornirne una giustificazione dottrinale.

Il problema del male « occupa, presso gli Ebrei, un posto considerevole e forse dominante, nelle due manifestazioni del dolore e del peccato » (61). Gli Ebrei possedevano la chiave per l'unica soluzione logicamente possibile (sia pure sempre parziale e incompleta) del male nel concetto di creazione e di immortalità personale (almeno umbratilmente presente); ma la conquista delle implicanze logiche dei due concetti fu lenta e progressiva, lungo un processo plurisecolare che maturerà solo in periodo cristiano. Di fronte ai mali della vita, « si sarebbe potuto pensare ai premi dell'altra vita, e, in realtà, trapelano queste speranze quando l'annuncio del Cristo si avvicina al suo compimento; ma per lunghi secoli Israele rimase, a questo riguardo, nella più completa ignoranza. Il suo Sceol era simile all'Ade dei canti omerici » (62), scialbo luogo di lamentevole rimpianto. « Rimaneva dunque lo scandalo dell'infelicità immeritata e del delitto impunito, scandalo che si tentava di mascherare con diverse considerazioni ipotetiche ed arbitrarie »; scandalo che torturerà angosciosamente l'israelita credente in un Dio giusto e santo, emergendo in forme difficilmente superabili nell'*Ecclesiaste* e in *Giobbe* (63). « Un Dio giusto e responsabile delle nostre vite; un destino terrestre chiuso in se stesso, ridotto a poco tempo e con una opposizione così flagrante fra il comportamento dell'uomo e la sua sorte; questi dati messi insieme sono uno scandalo » (64). Il libro di *Giobbe* conciude con la restituzione di beni sovrabbondanti all'infelice ex-tribolato: « e poichè è ormai sazio, tutto è bene per lui. Si può dire che il problema ha una risoluzione in ciò che lo concerne, ma nella sua totalità resta. Dove sono simili ricompense nella vita?... E' questa una soluzione? No; il problema rimane in tutta la sua interezza » (65). Se mai, il libro di *Giobbe* ha il compito e la funzione di mettere in chiara evidenza l'inanità della ricerca di una soluzione sperimentale e immanente del problema del male.

Il completamento cristiano dei germi ebraici spingerà a porre finalmente il problema in termini radicali e decisivi; l'incremento secolare del pensiero umano e cristiano approfondirà sempre più i termini del medesimo, cercandone una possibile soluzione nella luce del creazionismo. « Il fatto centrale del cristianesimo è l'Incarnazione, la quale, mentre dimostra che il male è tale che umanamente è inguaribile, porta con se altersi la speranza suprema che soltanto la pienezza del bene può sazia-

(61) SERTILLANGES, o. c., 129.

(62) SERTILLANGES, o. c., 130.

(63) SERTILLANGES, o. c., 135-141.

(64) SERTILLANGES, o. c., 139-140.

(65) SERTILLANGES, o. c., 141.

re». Emerge subito che « l'utilizzazione del dolore è un compito di Dio, il suo alleviamento fraterno è un compito dell'uomo » (66). Appare allora un'immediata indicazione pratica sull'uso del dolore, che è l'aspetto umano del male praticamente più sentito e sofferto da tutti. Senza essere ancora una soluzione teoretica, tale indicazione offre all'umanità, in modo intuitivamente intensivo ed efficace, un metodo di vita in serenità e fiducia nella speranza che la soluzione verrà. E' quanto basta ai più, non aventi nè inclinazione nè possibilità per ricerche teoretiche, e che non sono angustati o pressati da urgenze logico-razionali imprescindibili in se stesse. Ma il concetto di creazione, apporto storico (67) della Bibbia, si rivelerà fecondo in ben altre formidabili implicanze teoretiche, quando verrà scrutato da geni del pensiero. « La visione cristiana della storia è escatologica in quanto mira ai fini ultimi. Il supremo ideale è la sotto-missione di tutte le cose agli eletti, degli eletti al Cristo, del Cristo a Dio per una felicità eterna. Ma le fasi del tempo sono lasciate alla mescolanza del bene e del male » (68). Basterà ampliare tale visione umanistico-storica elevandola sul piano metafisico (e i principi cristiani non solo si prestano ma implicano tale approfondimento ed esigono simile apertura) per scoprire le linee fondamentali di una concezione del male quale disordine.

E' noto con quale intensità e per quanto tempo il problema del male abbia agitato ed angustiato S. Agostino; egli per primo tenta una vasta elaborazione del concetto di male quale disordine. La posizione agostiniana è sinteticamente riassunta nei noti passi delle Confessioni. « Et manifestatum est mihi quoniam bona sunt quae corrumpuntur; quae corrumpi possent. Quia si summa bona essent, incorruptibilia essent; si autem nulla bona essent, quod in eis corrumperetur, non esset. ... Ergo quamdiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt. ... Et tibi (Deo) omnino non est malum; non solum tibi, sed et universae creaturae tuae; quia extra non est aliquid, quod irrumpat et corrumpat ordinem quem posuisti ei. In partibus autem ejus, quaedam quibusdam, quia non conveniunt, mala putantur: et eadem ipsa conveniunt aliis, et bona sunt, et in semetipsis bona sunt » (69). La concezione dell'Essere come identico al bene, e perciò la conseguenziale negazione dell'ontologicità del male, sono nette ed evidenti; e rimarranno salde ed efficaci nello sviluppo secolare del pensiero posteriore, diventando una tesi comune della dottrina ispirantesi al Cristianesimo, o sviluppatesi dentro la sua orbita. Da un punto di vista filosofico-razionale non si può però non avvertire un presupposto aprioristico nel ragionamento agostiniano. In sostanza, egli parte da Dio e ne deduce che il male non può essere sostanza. « Il quale atteggiamento si può pressapoco definire così: la filosofia cristiana

---

(66) SERTILLANGES, o. c., 144, 145.

(67) Il concetto di creazione viene storicamente dal cristianesimo, ma è giustificabile teoricamente in campo puramente razionale.

(68) SERTILLANGES, *Confessionum*, VII, 12, 13.

(69) S. AGOSTINO, *Confessionum*, VII, 12, 13.

prende le mosse dalla rivelazione e non dalla ragione, anche se si riconosca che questa appoggia su argomenti razionali, al ch   per   non   dato largo sviluppo. ...Questo atteggiamento per cos  dire fideistico-razionalistico, in opposizione a quello per cos  dire razionalistico-fideistico del tomismo, pu  avere una spiegazione psicologica nell'indole latina e personale di Agostino, pratica, volontaristica, affettiva, ardente; pu  avere una spiegazione storica nell'influenza del platonismo o neo-platonismo, su tutta la patristica. ...Fa appello quindi Agostino a ci  che oggi si potrebbe chiamare sintetismo universale, per cui i difetti, le dissonanze, i contrasti dei particolari servono all'armonia dell'insieme, anche se l'uomo (limitato nel tempo e nello spazio) non riesca a percepirla, anzi spesso percepisce il contrario » (70). Ritiene perci  Agostino di aver dato una spiegazione soddisfacente del male, mostrandone il compito redentivo e la glorificazione della giustizia divina; il Cristianesimo si rivela perci  a lui, unitariamente, via della saggezza e via della sanit . « Resta tuttavia che nel mondo vi   il male, e che non vi sarebbe se Dio avesse voluto che non ve ne fosse affatto »; la ragione della permissione si trova nell'ordine universale: il tutto «   buonissimo non soltanto malgrado i sacrifici particolari che esso comporta, ma in ragione di questi sacrifici. ...Il male concorre allo splendore dell'ordine e al miglior conseguimento del suo fine cos  come Dio lo vede », anche se a noi ci  sfugge (71). Ho insistito in citazioni e delucidazioni sul problema del male in S. Agostino, perch  il suo pensiero   diventato il patrimonio comune e tradizionale dei pensatori cristiani, i quali infinite volte ne hanno ripreso i motivi sviluppandoli e commentandoli, mostrando generalmente di accontentarsi. « Il male non   necessario a nessuno; ma se esiste non   preferibile che esso serva al bene? In verit , per poco soddisfacente che questa risoluzione possa essere, sarebbe difficile trovarne un'altra ». Meglio sarebbe pur sempre che il male non fosse; ma se le creature « peccano e cadono nella miseria, l'universo non   meno perfetto » (72).

S. Tommaso riprende i termini agostiniani del problema e li chiarisce ed approfondisce ulteriormente. « Cominciando dall'inizio, S. Tommaso pone, metafisicamente, che il bene   identico all'essere; che il male, contrario al bene, non ha dunque un'esistenza propria ». Ci  che esiste concretamente   il soggetto buono con qualche deficienza:   il non essere della privazione che caratterizza metafisicamente il male. « Si   obbligati a confessare non gi  che Dio   causa del male, ma che   causa che il male sia, nel senso che la creazione emanata (creata) da Lui   tale che il male da essa deriva ». Per meglio manifestare l'infinita ricchezza divina, si richiede un universo dinamico. « S. Tommaso fa valere queste considerazioni con molta energia e conclude che era necessario permettere il male, secondo le nostre concezioni, onde l'universo fosse il pi  perfetto possibile in rapporto al compito che doveva compiere ». Questo insieme attuale, in quanto tale, implica sacrifici definiti mali: sopprimerli,

(70) PADOVANI, *Il problema religioso nel pensiero occidentale*, Milano 1951, 51, 52; cfr. pp. seguenti.

(71) SERTILLANGES, *o. c.*, 161, 162.

(72) SERTILLANGES, *o. c.*, 163.



sarebbe sopprimere l'universo nel quale eternità e infinità di Dio trovano la loro imperfetta rappresentazione. Il dolore è giustificato per le sue molteplici utilità fisiologiche e morali, come la morte è richiesta dalle esigenze della specie. Il male morale poi è conseguenza della libertà e volontarietà dell'atto umano. La libertà può deviare orientando l'uomo verso beni inferiori (inferiori, ma sempre beni) voluti a scapito di beni superiori e, radicalmente, del bene ultimo. La gradazione ontologica degli esseri fonda e regge la scala morale dei valori. Una sanzione ultraterrena ristabilirà definitivamente e conclusivamente l'ordine quaggiù violato. Anche sul male S. Tommaso « è il maestro incontestato, lasciando ad Agostino la gloria di essere stato l'iniziatore in ciò che concerne la speculazione; l'ispirazione viene sempre dal Vangelo » (73). Ho già detto che la soluzione agostiniana del problema del male, integrata dalle delucidazioni tomiste, costituisce il nocciolo di tutta la tradizione cristiana posteriore.

I vari pensatori hanno accentuato or l'uno or l'altro dei punti in questione, ispirandosi e subendo variamente l'influsso agostiniano o quello tomista. Poichè la sostanza è rimasta quella indicata nuclearmente in S. Tommaso, non è il caso di indugiare ulteriormente in citazioni storiche posteriori. Alla storia si è guardato, senza alcuna pretesa di completezza, unicamente per coglierne ed enuclearne le indicazioni sostanziali relative al problema metafisico del male. Si può quindi passare a tentare un esame critico dei dati raccolti per utilizzarne i punti fermi idonei a delucidare l'angoscioso problema (74).

GIACOMO SOLERI

(73) I passi virgolati sono tolti dal SERTILLANGES, *o. c.*, 163, 170.

(74) Chi volesse ulteriori indicazioni storiche, veda il SERTILLANGES, *o. c.*, specie pp. 180-185 (Malebranche) e 195-201 (Leibniz): entrambi sazi e paghi di un ottimismo estremo dedotto dal concetto tradizionale di Dio; 221-224 (Marx, per il quale il male si empirizza in disordine economico superabile) ecc. Si veda pure il LAZZARINI, *o. c.*, passim.

\* \* \*

## IL PROBLEMA DELLA STORIA \*

### I°

Fin dall'inizio dei Convegni gallaratesi di studi filosofici cristiani si determinarono spontaneamente due posizioni speculative distinte ed opposte — nell'unità morale del cristianesimo cattolico — la metafisica clas-

\* In attesa d'una relazione generale dei lavori e d'uno studio particolare da un più preciso punto di vista tomistico, pubblichiamo ora ben volentieri, per i lettori di « Sapienza », gli schemi delle introduzioni con cui i chiarissimi e carissimi Proff. U. Padovani dell'Università di Padova e F. Battaglia dell'Università di Bologna hanno aperto l'VIII Convegno del Centro di Studi Filosofici cristiani tenutosi a Gallarate dal 6 all'8 settembre su « Il problema della storia ».

(N. d. R.)

sica e lo spiritualismo cristiano: tanto che si sentì poi sempre la necessità di prospettare ed illustrare le due diverse soluzioni metafisiche di uno stesso problema. Non ripeteremo qui i caratteri distintivi delle due posizioni speculative — che fondamentalmente sono l'intellettualismo e l'essentialismo — perchè furono già ampiamente enucleate soprattutto nel IV convegno, dedicato appunto alla *metafisica*, cui rimandiamo (Cfr. *Ricostruzione metafisica*, Atti del IV convegno di studi filosofici cristiani, Gallarate, 1948 - Padova, Liviana, 1949. Cfr. pure: U. A. Padovani. *Nuovo spiritualismo e metafisica classica*, in « Giornale di metafisica », Gennaio-Febbraio 1951, pp. 21-39), ove la parte della metafisica classica fu introdotta e sostenuta criticamente da Bontadini, il maggior esponente italiano di essa nella sua essenzializzazione e storicizzazione; e quella dello spiritualismo cristiano da Stefanini, il sistematico e il maestro italiano dello spiritualismo cristiano stesso.

Diremo solo che tale distinzione e determinazione, emersa soprattutto dal dialogo vivo ed impegnato tra le due parti, rappresenta un progresso speculativo come ogni incremento di consapevolezza critica, nei confronti delle conciliazioni pragmatiche e delle interpretazioni benigne, che sfociano all'eclettismo e cadono dunque fuori della filosofia. Ma se la dualità si manifestò teoreticamente chiara e precisa, nel concreto le cose risultarono naturalmente in modo diverso. Onde p. es. Sciacca, partito decisamente dallo spiritualismo cristiano, è proceduto poi verso la metafisica classica, nell'indirizzo speculativo platonico - agostiniano - rosminiano. Come viceversa lo scrivente, criticamente ancorato alla metafisica classica — essenzializzata e storicizzata — crede di dover valorizzare spiritualmente tutto l'umanesimo e l'interiorità agostiniana - pascaliana, così scarsamente sentita nell'indirizzo aristotelico-tomistico.

Si è ritenuto necessario questo avvertimento preliminare, perchè lo scrivente — secondo il suo compito — si limiterà a presentare la posizione e la soluzione del problema storico dal punto di vista della metafisica classica (aristotelico-tomista), che pertanto dovrò presupporre e solo richiamare nei confronti col pensiero moderno: sia in questa introduzione, sia nella conclusione finale, dopo gl'interventi, le obiezioni e la discussione. Facendo tuttavia notare che la filosofia della storia secondo la metafisica classica si riduce ad un *tractatus brevis*. Per il motivo generale che un discorso breve ed essenziale risulta la metafisica — come giustamente sostiene Bontadini — la quale non è fenomenologia, e la storia è fenomenologia come la scienza, se pur ben più rilevante di questa per la soluzione del problema della vita; e per il motivo particolare che la metafisica (dell'universale e del necessario) risulta *toto coelo* remota dalla storia (del particolare e del contingente), e perchè l'arcana dialettica di questo particolare e contingente (dialettica del concreto) è di fatto soprannaturale.

\* \* \*

Il pensiero classico non sente, non pone, non formula il (legittimo) problema della storia, come il pensiero moderno, in che sta forse il maggior valore di questo. P. es. nella classificazione del sapere

aristotelico-tomistica, ove enciclopedicamente tutto è compreso persino la tecnica, la storia non compare in alcun modo. Mentre invece la storia si afferma fin dall'inizio del pensiero moderno, nella classificazione enciclopedica del sapere di Francesco Bacone.

L'interesse del pensiero classico era naturalmente per la scienza, che ha come oggetto l'universale e il necessario, l'unico aspetto della realtà (empirica) intelligibile alla mente umana; e non per la storia, che ha invece per oggetto il particolare e il contingente, di cui pertanto non vi può essere scienza. Perchè l'individuazione dipende dalla materia, la quale per sè è intelligibile, in quanto l'assolutamente indeterminato, la pura potenza. Secondo Aristotele la materia — e dunque l'individuo che ne dipende — risulta assolutamente, metafisicamente arazionale, anche per la mente divina, dato l'essenziale e residuale dualismo greco. Secondo Tomaso la materia — e dunque l'individuo — risulta ontologicamente razionale in relazione alla sua natura, perchè pur essa posta dalla intelligenza assoluta, che la conosce perfettamente della conoscenza creatrice (la razionalità del particolare, del mutevole, del contingente, il quale dipende dalla materia, risulta adeguata alla loro natura, perchè essi sono reali, e non illusori come pensa Spinoza).

Ma permane la inintelligibilità gnoseologica per la mente umana, che attinge solo l'aspetto universale e immutabile, l'elemento formale e necessario della realtà empirica: il particolare, il mutevole, il contingente, il materiale essendo oggetto proprio solo della conoscenza sensibile. Onde l'intelletto umano potrà attingere unicamente la logica dell'astratto (la filosofia e pure la scienza, se conoscesse intrinsecamente le essenze specifiche naturali, che non conosce); non la dialettica del concreto e dunque della storia, che rimane oggetto arcano — e tremendo — della conoscenza creatrice. L'esigenza profonda dello storicismo hegeliano, ove culmina il pensiero moderno immanentistico, risulta perfettamente comprensibile, datochè l'intelletto umano si vuole potenziato in intelletto assoluto; ma assolutamente inadeguato ai limiti essenziali della natura umana — limitata creaturalmente nell'essenza — e non può avere conoscenze omni-rappresentative (universale concreto).

La metafisica aristotelica aveva fornito un elemento fondamentale per la possibilità della storia col concetto di sostanza, sinolo di materia e forma, individua concreta originale irripetibile, unica realtà esistente fuori di Dio — la cui assoluta personalità non dipende dalla materia — e di possibili intelligenze pure: onde restava svuotato e dissolto l'iperuranico mondo platonico delle idee assieme con gli altri miti platonici. Onde quello che si potrebbe denominare l'esistenzialismo aristotelico, per la *datità* del mondo dell'esperienza — il proprio mondo del conoscere e dell'operare umano — nella sua concreta ricchezza e miseria. Onde l'aporia che le sostanze e le loro relazioni concrete, unico mondo reale, non risultano direttamente attingibili all'intelletto umano per natura; che viceversa attinge le idee e le loro relazioni, le quali non hanno consistenza reale, ontologica, platonica.

La metafisica tomistica aveva fornito un altro elemento fondamentale per la possibilità della storia col concetto di creazione — sviluppo



logico del concetto aristotelico di atto puro — onde anche il mondo degli individui, e dunque della storia, deve risultare assolutamente razionale: perchè anche la materia (individuante) dipende dall'azione creatrice della ragione creaturante, non si attinge questa razionalità nel concreto mondo stanze individue e le loro relazioni concrete — pur avendo una razionalità ontologica che non avevano per il pensiero greco — restano chiuse all'intelletto umano, per le limitazioni essenziali alla natura umana. Anche se si è consapevoli — in astratto — che tutto deve risultare soggetto alla ragione creaturante, non si attinge questa razionalità nel concreto mondo degli individui e della storia, il quale è l'unico mondo reale. Fenomenologicamente, immediatamente, l'esperienza risulta — necessariamente — identica per Aristotele, Tomaso e Heidegger.

Allora niente filosofia della storia, nel senso di visione metafisico-dialettica della storia stessa. Perchè necessariamente la filosofia è del necessario e dell'universale, mentre la storia è del particolare e del contingente. E anche perchè il piano della storia, la dialettica dei concreti risulta effettivamente sopranaturale e dunque conoscibile solo per rivelazione. Il piano generale, s'intende, e non i particolari concreti, conoscibili solo fenomenologicamente, esistenzialisticamente, senza giudizi di valore: mediante giudizi sintetici a posteriori, come la scienza, ma con soggetto particolare.

E qui il pensiero cristiano ci ha dato un capolavoro specifico nella agostiniana *Città di Dio*, che è appunto una visione universale della storia dal punto di vista teologico, rivelato. Come ci ha dato il suo capolavoro generale nella *Summa* tomistica, che rappresenta lo svolgimento logico della metafisica ellenica - aristotelica, l'imprescindibile condizione razionale della fede, e la fondazione di quella storia (e di quella scienza) che costituisce la gloria del pensiero moderno. Ma che il pensiero moderno rende impossibile come storia empirica, per il concetto di divenire puro, il quale annulla il divenire nella staticità di atomi autonomi; e rende impossibile come storia integrale, per l'identificazione di essere e dover essere — identificazione immanentistica — che significa l'annullamento di tutti i valori. Si tenga presente lo storicismo hegeliano, il quale — benchè dialettico — giustifica e deve giustificare tutto: potenziando immanentisticamente l'essere empirico in dover essere, o meglio depotenziando questo in quello.

\* \* \*

Il pensiero moderno ha avuto un fecondo interesse per la storia (e per la scienza) perchè ha avuto un particolare interesse per l'esperienza, che il pensiero classico, aristotelico - tomistico, considerava (unicamente) come punto di movenza obbligato della filosofia o della religione. Tale assorbente interesse per la esperienza, prima trascurata, ha finito a farla considerare — per moventi pratici, perchè l'errore è ateoretico — come la totalità dell'essere assoluto (Hegel): conclusione irrazionale, risolta e dissolta logicamente nell'irrazionalismo esistenzialistico di Heidegger e

Sartre. Ma la storia ha un valore anche (e solo) fuori di una concezione immanentistico - storicista del mondo e della vita, perchè la storia rappresenta la conoscenza esigenziale di un imprescindibile aspetto della realtà empirica: della sostanza e delle loro relazioni concrete, e dunque delle persone e delle loro concrete relazioni che solo risultano ontologicamente reali.

Il pensiero classico, ellenico - cristiano, aristotelico - tomistico ha fornito e fornisce gli imprescindibili fondamenti metafisici della storia (sostanza individua, creazione e rivelazione) anche se di essa si è fondamentalmente disinteressato. Con la conseguenza di non intendere e valutare adeguatamente un aspetto essenziale della realtà, il suo aspetto concreto appunto: di cui e in cui l'uomo, la persona vive e si fa artefice del suo destino assoluto. Non aver interesse per la storia dell'uomo — secondo l'astrattismo (non astrazione) ellenico o per rozzezza barbarica medievale — significa non avere intelligenza degli uomini, che sono persone concrete. E non aver intelligenza delle persone concrete significa non poterle valutare — se mai l'uomo possa giudicare l'uomo — e dunque non poterle assistere efficacemente, in che sta la più alta amicizia umana e cristiana: fino all'assistenza spirituale del confessore e del direttore di coscienza. Non avere interesse e intelligenza della storia vuol dire non essere uomo, perchè sfugge l'umanità reale, concreta, drammatica dell'uomo; e neppure cristiano, perchè la visione cristiana originale del mondo e della vita è storica.

La storia (empirica) sta sul piano fenomenologico come la scienza, e dunque inadeguata a giudizi di valore. Ma la scienza si fa essenzialmente della natura che non conosciamo, perchè non conosciamo intrinsecamente le essenze specifiche; nè ha rilevanza per l'uomo, dato che l'oggetto della scienza risulta estraneo alla soluzione del problema della vita. Mentre la storia si fa essenzialmente dell'uomo, che conosciamo inferiormente per autoscienza; ed a rilevanza per lui, perchè nella storia l'uomo matura il suo destino.

UMBERTO PADOVANI

## II°

Mi pare che il problema della storia sia affatto cristiano e moderno, che anzi solo l'età moderna può adeguatamente affrontarlo in quanto il cristianesimo ne abbia posto le premesse. Il pensiero greco non ne ha che scarsi sentori: non senza ragione, nell'ambito del più radicale dualismo, Aristotele riteneva la conoscenza storica inferiore rispetto alla conoscenza speculativa, essendo che vera conoscenza si ha non dei particolari e relativi bensì degli universali su un piano assoluto e necessario. È vero che per il tomismo, in ciò anch'esso partecipe della più profonda esigenza cristiana, l'individuo come la natura sono recuperati ontologicamente (è l'intelligenza divina che li pone e quindi li conosce); tuttavia uno jato sempre permane e la mente umana è incapace di penetrare nel segreto degli uomini e delle cose, di segnare quelli e queste

nella razionalità. La storia non può quindi rilevarsi intrinsecamente vera come vera non può rilevarsi la natura: l'una si frantuma negli eventi e l'altra si disintegra nei fatti senza che un principio di unificazione intervenga da parte della ragione.

Eppure, come si è detto, proprio al cristianesimo si deve l'approfondimento delle condizioni di possibilità della storia, per cui la storia appare a noi opera dell'uomo che come la costruisce parimenti la pensa, e che la pensa in quanto appunto la costruisce. Lasciamo andare il concetto di sostanza su cui insiste nella sua relazione Padovani, sinolo di forma e di materia, individuazione concreta originaria irripetibile; essa il tomismo la ripete dall'aristotelismo, che in definitiva aveva bisogno di una realtà fuori da Dio. Piuttosto è da pensare che sia l'ulteriore concetto della persona, dell'uomo che individuo è altresì persona a rendere possibili le nuove dimensioni e le nuove prospettive storiche. Solo una concezione dell'uomo, che, figlio di Dio, da Dio dotato della libertà, si costruisce davvero il suo mondo (il mondo in cui egli liberamente può operare sia nel senso della salvezza sia nel senso della perdizione) può avviare la nuova meditazione dal naturalismo allo storicismo. Perciò la cristiana creazione (il mondo creato da Dio, l'uomo figlio di Dio) si lega al concepimento dell'uomo protagonista di una vicenda nel tempo, di cui si tratta di indagare il significato.

Ecco dunque, se non erriamo, i coefficienti cristiani della storia: uno *antropologico*, l'uomo individuo e persona, l'altro *teologico*, il mondo creato da Dio e corrente nel tempo. Ecco ancora l'interrogativo che il cristianesimo si pone, per cui essendo uomo e mondo, l'uomo nel mondo, ci si domanda quale significato abbiano i termini e il processo loro, gli elementi accennati e i rapporti che intrattengono. Abbiamo parlato di «significato» e non di «senso»: il senso della storia si può constatare oggettivamente nell'ordine degli eventi che sono e quali sono; ma il significato è ben più, comporta un giudizio conclusivo e valorativo oltre tutti i sensi, ad indicare in che cosa ultimamente la storia si appunta e in cui tutta si intende.

Quali le soluzioni che si possono profilare, come si accolgono specificamente dati i coefficienti di cui sopra e si sia posto in modo consapevole l'interrogativo cristiano? Un acuto pensatore sud-americano, il Ferreira da Silva, ha voluto far risalire al cristianesimo stesso le più radicali posizioni immanentistiche da Hegel a Marx: se questi vogliono celebrare razionalmente il mondo essendo la storia un tutto organico e coerente nelle cause e negli effetti, nelle condizioni e nelle finalità, lo possono proprio in quanto l'iniziale antropologismo cristiano consente l'ampliamento, gli ampliamenti successivi. Se non si fosse energicamente asserita da parte del cristianesimo la soggettività umana, noi non saremmo neppur pervenuti a concepire un mondo e una storia in funzione dell'asserita capacità umana ad ordinare quello nella scienza e nella tecnica, questa nelle norme e nelle finalità, vale a dire entrambe secondo categorie logiche ed etiche.

Il pensiero moderno ha coll'accennato giro di pensieri messo in istato di accusa l'antropologismo, ha creduto di addebitare originariamente



il processo mondano e storico nelle sue immanentistiche assunzioni, la storia divenuta autonomo processo mondano della spiritualità, ove tutto è spirito che da sè procede in sua legge senza che nulla di previo sia dato. E crede di uscirne proclamando il superamento della storia in una situazione umana che oltre il complesso delle condizioni che essa possa costruirsi, attinga nell'essere più profonde radici, epperò si nutrichi di più remoti succhi vitali. Il mezzo dell'agganciamento metastorico è l'arte, la più idonea a renderci partecipi del mistero, essa che parla con gli dei terrestri e insieme ci apre al senso tremendo delle cose in cui siamo e tra cui viviamo.

E' questo il punto cui siamo giunti ora, dopo che Heidegger ha indagato come nessun altro prima di lui le condizioni dell'essere nel tempo, dell'uomo che si rende problema e scopre alle soglie del nulla l'essere e le sue temporali strutture. Poteva ritenersi che l'essere al di là della ragione si disintegrasse, che l'uomo si perdesse proprio nel momento e nell'atto in cui si addossasse la sua situazione, quand'ecco accennato un recupero extrastorico, in un abbracciamento dell'uomo che si approfondisce nell'essere a qualcosa che ancestralmente lo precede o nella prospettiva di destinazioni che lo eccedono quale oggi è.

Dobbiamo sottolineare questi audaci tentativi di sottrarre il problema umano alla acquisizione antropologica del cristianesimo e di andare oltre la storia. Essi sono corrispettivi ad assunti pur manifesti di un radicale rifiuto del mondo e della storia, dichiarati oggettivi e dispersivi, per portarsi esistenzialmente in un punto in cui cessando pensiero e discorso, logica e mediazione, qualcosa di ben più pieno e appagante ci si apra. Qui la mistica risolve il problema della vera vita oltre la storia, nel sacrificio di quanto costituisce il nostro orgoglio di uomini civili e progressivi: scienza e filosofia, arte e tecnica, positivi istituti e opere pratiche. Come negare che Marcel e Berdiaeff rinnovano posizioni di evasione mistica ben note alla religione? Che la critica di un Chestov alla ragione demoniaca e alla normatività morale o di un Castelli, che connette all'uso legittimo della ragione e della morale l'irrompente demoniaco del nostro eccezionale momento, si completi con la soluzione del rifiuto e della evasione esistenziali? In tutti i casi ciò che vien meno, non sappiamo se messa tra parentesi a modo dei fenomenologi o addirittura cancellata in una effettiva operazione, è la storia in quanto di effettuale e di valido comporta.

Eppure la storia, a nostro avviso può ben reggere su un piano cristiano della vita, come si connetta l'intuizione antropologica di cui si è detto con la non meno originaria visione teandrica. L'uomo appare al centro della costruzione storica; ma ciò significa che, potenziato l'intelletto suo in intelletto assoluto, debbasi divinizzare ogni costitutivo processo della realtà qualificata del tutto razionale (il reale affatto razionale è appunto il mondano divenuto *eo ipso* divino). Anche ad ammettere come noi ammettiamo che l'atto umano si sostiene in un valore, da cui procede e in cui ha senso, non ne consegue che questo coincida con quello. Un residuo irrazionale lo esclude circoscrivendolo, per cui l'atto nel valore non è il valore; come d'altra parte il valore, appunto nel li-

mite che l'atto incontra, ne sormonta ad indicare nuove spirituali possibilità. La storia, che scopertamente rinnova il processo singolare accennato non può nelle sue discavate linee di approfondimento, non può non rivelare da un lato un irrazionale a conturbare quanto essa cerca di instaurare nelle più oggettive acquisizioni, come non può non aspirare da un altro lato ad inserire i valori, tutti i valori che acquisisce e rileva, in un valore che li compendia. E' questo l'anima che la sostiene, l'ideale che la eccede e che le brilla dinnanzi, il significato di cui andiamo alla ricerca.

Il valore appare adunque nel centro della storia. Metafisicamente esso iscrive i valori di cui s'intesse la spirituale vicenda, storicamente è principio e fine della vicenda umana nel suo complesso. Senonchè un simile discorso sarebbe ben arido se ci si mantenesse nell'ambito intellettualistico, quando non lo si avvivi nella vissuta esperienza che dal singolo si slarga al mondo sollecitata da una precisa intuizione religiosa. Il sacrificio di Cristo lega il divino all'umano, dà a questo mezzi di grazia impreveduti, per cui la vicenda singola e quella storica si appalesano in guise ognora nuove ed originali sempre che si esca dai confini angusti del naturalismo e si avverta il fermento di un sotteso operante rapporto. Il fatto dell'incarnazione divina significa il miracolo sempre rinnovato del divino nel mondo e del mondo temporalmente riscattato per l'eterno che lo attende.

Quali siano gli aspetti temporali del riscatto è preciso: la solidarietà tra gli uomini nell'amore, la comunione che rinnova la società dei coesistenti come ad essa si aggiunga. La visione cristiana della storia è pertanto accettazione del mondo e medesimamente sua valorizzazione; accettazione del mondo nei limiti che sono suoi, valorizzazione nell'impegno perfettivo; senonchè dalla valorizzazione alla trasvalutazione il passo è preciso, e gli aspetti accennati stanno ad indicarlo. In definitiva proprio negli aspetti temporali del riscatto si annuncia e si profila qualcosa di là da noi, il cui significato escatologico non può davvero trascurarsi.

Questo rinvio all'aldilà si accentua in anime ben disposte, ma l'attesa di quanto è promesso può certo integrarsi con un contingente impegno nel mondo, rinnovandosi strutture ed assetti sociali, acquistando pregio precise operazioni umane. Ci sembra che i due atteggiamenti di un mondo valido nel principio che lo sostiene senza esaurirvisi e di una aspettativa eterna siano capaci di integrarsi, se l'annuncio di qualcosa di là da noi non esclude il mondo e se il mondo nel valore partecipa dell'assoluto. L'incontro dell'umano e del divino, che il cristianesimo sollecita, iscrive il mondo in più vasto cerchio, dall'intimo cuore dell'uomo lo apre all'universa realtà: la storia pertanto non è che un capitolo della metastoria, il *regnum hominis* un particolare ambivalente settore del *regnum Dei* che, avendo quaggiù l'esordio e l'avviamento, tra le tristezze dei mancamenti e le gioie degli acquisti, ci circonda e ci avvolge, intravedendosi senza che tuttavia si possano fissare gli ascosi momenti e le profonde comunicazioni. Forse un sistema di analogie che procedano dagli accennati aspetti temporali del riscatto può dirci qualcosa di estremamente attraente, anche (ripetiamo) se non precisabile. La teologia

della storia si profila nella metastoria, come si siano approfonditi i complessi dati del nostro problema.

Molte considerazioni possono ulteriormente svilupparsi. Quale il rapporto tra la situazione dell'uomo nel tempo e l'aspirazione sua ad inserirsi nell'eterno, tra la storia e l'escatologia? Distinti ed eterogenei i due termini sono paradossalmente implicati? O non è piuttosto vero che partendo da una tensione si compongono, essendo il valore nell'atto, pur nei limiti che questo segnano e nelle insoddisfazioni che ne derivano, tale pacificazione che ridona fiducia all'uomo protagonista della storia e dignità alla storia *valde bona* nell'esperienza umana. Qualcuno potrebbe ancora eccepire l'irrazionale, di cui noi non abbiamo contestato un preciso ruolo, a distruggere l'acquisito stato dell'anima che in serenità contempla le umane vicende, ma il prevalente significato della grazia cristiana respinge l'ultima insidia e ripete nel mistero che il mondo è, è valido, lo è per il cielo che lo trasvaluti.

FELICE BATTAGLIA



# R E C E N S I O N I

---

Ottav. N. De Risi: *La Persona, su essencia, su vida e su mundo*. Universidad Nacional de la Plata, 1950.

Una delle penne più feconde, brillanti e tomistiche dell'America Latina è, senza dubbio, il Prof. O. De Risi che ha al suo attivo, oltre ad una dozzina di opere filosofiche personali, diverse traduzioni dal tedesco e dal francese (Grabmann, Garrigou, Maritain), nonchè l'annuncio di altri tre volumi di prossima pubblicazione: « La filosofia della libertà », « La filosofia della cultura » e « Trattati metafisici ».

Il volume che ora presentiamo si annunzia da sè: *La persona nella sua essenza, nella sua vita e nel suo mondo*, la cui importanza ed attualità sobbalza dallo stesso enunziato dei capitoli: 1. Fenomenologia ed ontologia della persona; 2. Metafisica del conoscimento; 3. Oggetto formale della volontà ed origine del problema morale; 4. La discussione della persona e l'ambito della cultura; 5. La persona umana di fronte alla triplice trascendenza: obbiettiva, reale e divina; 6. Persona, individuo e società; 7. I caratteri antagonistici della persona; 8. Per la costituzione di un umanesimo personalista.

Tutti cotesti problemi sono vagliati in funzione di una elaborazione tomisticamente ontologica, morale, sociale della persona contro due concezioni diametralmente opposte: quella idealistica che dissolve l'essere individuale e personale in un Assoluto trascendentale ed impersonale « l'Io, l'Idea, lo Spirito », mentre la nostra coscienza individuale è una semplice istanza o manifestazione fenomenica dell'immanente e necessario divenire; quella, invece, positivistica, negatrice di ogni valore trascendente i puri fatti o i dati dell'esperienza, dissecca le fonti stesse della persona riducendola ad un insieme di atti indipendenti da ogni realtà spirituale e sostanziale che ne sia causa e principio d'unità.

Così pure l'esistenzialismo, sebbene per altra via, afferrandosi alla esistenza individuale della persona nella sua finitezza e contingenza, nella sua libertà e temporalità — trascurandone del tutto l'essenza ontologica — ricade, a sua volta, fondamentalmente nella posizione empirista, rivelandosi come un neopositivismo di tipo irrazionale.

Di fronte alle quali interpretazioni — idealistica, positivistica ed esistenzialistica — l'A. mette in rilievo il *realismo critico* di S. Tommaso che tiene conto, ad un tempo, sia delle esigenze dell'intelletto sia della esperienza, salvando in pieno i diritti dello spirito e della materia, della anima e del corpo, di cui risulta l'unità essenziale della persona umana.

Entro la visione di un simile schema l'A. ha tutto l'agio di sviluppare sufficientemente tutte le istanze implicite del concetto adeguato della per-

sona umana: la fenomenologia e l'unità personale ontologica; l'intemporalità e la trascendenza della persona; l'immanenza e la libertà vista attraverso la trina dimensione della vita contemplativa, morale e tecnico-artistica, puntando all'affermazione del costitutivo metafisico della persona, tomisticamente inteso come *sussistenza* alla maniera del Gaetano; ed il tutto in funzione di una sempre maggiore affermazione della dignità della persona.

Va specialmente ricordato il capitolo sesto nel quale l'A. tratteggia tomisticamente la persona, l'individuo, la società, sottolineandone gli aspetti individuali, sociali e morali. In quanto individuo sviluppa tutta la tesi tomistica del principio di individuazione in Dio, nei puri spiriti, negli esseri materiali, nell'uomo del quale indica la spiritualità come radice dell'intenzionalità conoscitiva e della sua libertà. La persona è l'unico essere capace di socialità sia in quanto individuo che ha bisogno di essere in comunione coi suoi simili (lato d'indigenza), sia in quanto persona capace di conferire i propri valori in vista del bene comune (aspetto di sovrabbondanza di ricchezza).

A coronamento poi di tutta l'elaborazione del De Risi sta la conclusione che un umanesimo integrale, autentico non può essere che teocentrico nel senso cristiano e cattolico.

Un lavoro serio e profondo come questo del De Risi riesce malagevole delinearlo in una recensione a spazio troppo ristretto: esso per la solidità della dottrina, per la chiarezza dell'esposizione ed ampiezza di svolgimento merita d'essere tenuto presente, oggi specialmente, da tutti coloro i quali si interessano dell'attualissimo problema della persona umana e dei suoi trascendenti eterni valori intellettuali, morali e religiosi, individuali e sociali.

Guglielmo Calà Ulloa O. P.

\* \* \*

F. Oliver Brachfeld: *I complessi d'inferiorità della donna* - Casini, Roma 1952.

Un libro che affronta un problema suggestivo e moderno, e che rappresenta, purtroppo, una certa delusione. Non bisogna nascondersi le difficoltà inerenti al tema stesso scelto dall'A., e neppure va negato il merito di una giusta impostazione e delle conclusioni serene, oggettive, ed accettabili a cui l'A. giunge. Ciò che toglie molto al valore dell'opera, è la mancanza di vigore dialettico che inevitabilmente si verifica in quelle pagine (e sono molte, specie nella prima parte) in cui l'A. indugia nel medicare testimonianze di nessun valore critico presso questo o quel poeta o romanziere. Le 319 pagine dell'opera avrebbero potuto essere anche solo 150 e certo ne avrebbe guadagnato assai il valore scientifico del libro, dato che è in sede scientifica che l'A. esamina il problema. E a questo proposito sia lecito ancora osservare che — stante il carattere in parte anche divulgativo della pubblicazione, sarebbe stato più opportuno, qua e là,

usare un linguaggio più riserbato, p. es. nelle citazioni alla lettera di testi di Freud.

Quanto abbiamo fin qui detto, tuttavia, non vuole infirmare il valore delle tesi fondamentali che l'A. ha sviluppato, con uno stile nitido e talvolta persino brillante.

Spesso, secondo il Brachfeld, specie nelle nostre civiltà occidentali, la vita è impostata su di una sopravvalutazione della tabella dei valori maschili (p. 313). Ma tale antitesi di valori (maschili e femminili) è illogica (cfr. 1ª parte, p. 21-150), ed ingiustificabile, perchè si tratta, in realtà, di due valori umani incommensurabili. Nella 2ª parte (p. 151-232) l'A. esamina le varie forme o crisi situazionali da cui può originarsi nella donna il sentimento d'inferiorità. La più riuscita ed efficace (forse anche perchè rientra nell'ambito della più diretta competenza dell'A. che è un dottore) è senza dubbio la 3ª parte (p. 243-310) nella quale vengono scientificamente dissipati i pretesti che si adducono per giustificare i « complessi » in questione.

A pag. 263 ci pare che l'A. indulga un pò alla concezione psicanalitica, che pure ha altrove rigettata ed energicamente confutata.

Con piacere rileviamo che si scorge un positivo senso di stima e di rispetto dei valori religiosi.

Dello stesso A. è annunciata la versione italiana di un'opera su « I sentimenti d'inferiorità ». In ordine di tempo tale opera è antecedente a quella da noi ora esaminata, la cui lettura sarebbe forse risultata assai più convincente se l'edizione italiana avesse rispettato la cronologia di composizione.

Alberto Perotto O. P.

\* \* \*

H. L. Philp: *Il Sesso* - Casini, Roma 1952.

E' veramente consolante, fra tanta letteratura contemporanea su questo argomento — nella quasi totalità schiava dei dogmi psicanalitici e conseguentemente grossolana nella forma espositiva fino a rasentare la pornografia — imbattersi in un libro che contiene realmente « un esame sereno ». L'A. infatti, liberandosi dalla dialettica obbligatoria e pansensualista della psicanalisi, porta a delle conclusioni che si presentano molto aderenti alla realtà e ad una sana concezione del matrimonio. Non abbiamo un trattato di sessuologia. L'A. stesso premette che il suo è soltanto « un tentativo per scoprire quali valori si debbano ricercare nel sesso ». Però i sette capitoli dell'opera contengono un materiale ed un complesso di posizioni di un grande valore per una eventuale più ampia rielaborazione del problema.

Particolarmente interessanti e degni di nota ci sembrano due punti: 1) L'esatta valutazione e difesa del valore « sociale » del sesso. Ci riconduce al principio di S. Tommaso: « usus venereorum est valde necessa-



rius ad bonum commune » (*S. Theol.* II II<sup>ae</sup>, 153, 3). Quest'idea che l'A. espone, difende, prova e riprende, costituisce un pò il leit-motiv della opera, e certo è un punto di partenza oltremodo saldo e scientifico per fare della sessuologia. 2) La critica che vien fatta alla psicanalisi in genere ed a Freud in specie. Il Philp non ha « rispetto umano » a denunciare l'impossibilità di raggiungere conclusioni oggettive sul sesso finchè si è schiavi di una psicologia materialistica « stile diciannovesimo secolo » (p. 218). A questa psicologia sfugge tutto l'uomo, dal momento che vien negata la parte spirituale di esso. La conclusione dell'A. infatti è che in questa materia del sesso nulla si può costruire se non ci si fonda « su una giusta visione della natura dell'uomo » (p. 220). « Chi è religioso risponde che l'uomo è creazione di Dio e il sesso è una forza creativa che Dio ha dato all'uomo e alla donna. Questa risposta almeno riconosce la profondità del sesso, la sua importanza sociale e i valori connessi. E fa anche di più: indica il posto che il sesso occupa in una vita che ha un suo significato e che appunto perciò può essere regolare, disciplinato e veramente sociale » (p. 219).

Non per questo ci sentiamo di lasciar passare tutta l'opera senza avanzare riserva di sorta. Si trovano infatti delle espressioni e delle affermazioni che — almeno superficialmente — sembrano in contrasto con alcuni punti sostenuti altrove. Su queste illogicità però non crediamo opportuno di insistere poichè pensiamo derivino piuttosto da una esposizione poco felice (dovuta anche ad una frammentarietà che si nota qua e là) e dalla traduzione (peraltro felice per ciò che riguarda l'espressione italiana).

Questi rilievi non diminuiscono il valore sopra riconosciuto a questa opera, che si presenta in un'edizione elegante ed accuratissima.

Alberto Perotto O. P.

\* \* \*

A. Piolanti: *L'Eucaristia*, Editrice Studium, Roma, 1952, pp. 162.

L'intento di questo volumetto, degno numero 1 e prototipo degli altri che seguiranno nella collana « Profili e Sintesi » (Collezione teologica diretta da A. Piolanti), è chiaramente indicato dall'illustre Autore nella Prefazione. Esso coincide, e non per casuale armonia, con quello stesso che si era proposto l'Aquinate nella composizione della *Somma Teologica*: spiegare cioè e difendere la dottrina cattolica « breviter et dilucide », « a vantaggio di tutti i cattolici, ma specialmente di quelli colti, e di ogni uomo, sensibile ai problemi dello spirito e sollecito dei destini della società, in cui vive ».

Tuttavia, anche se trattata brevemente, a modo di profili e di sintesi, come sembra esigere il gusto dell'epoca nostra invasa dalla febbre della velocità, la Teologia, e per la trascendenza del mistero, e per lo sviluppo che ai giorni nostri hanno raggiunto le varie parti del sapere teologico e le scienze sue ausiliari, non può essere redatta da « una testa e due

mani» (anche se quelle prodigiose d'un S. Tommaso), ma esige la collaborazione intelligente ed esperta di «molte teste». Questo precisamente è lo scopo della Collezione promossa e diretta da Mons. Piolanti; ed in ciò consisterà il suo pregio particolare. Nessuna scienza più necessaria agli uomini, di qualunque condizione essi siano, della scienza di Dio. E poichè il mondo moderno è malato soprattutto di ignoranza, di ebetudine, di false dottrine intorno ai massimi problemi dell'umana esistenza, incombe soprattutto ai teologi il dovere di parlare all'umanità il linguaggio di Dio, perchè soltanto alla luce che piove da Dio si avrà la vera e piena conoscenza della nostra natura, della nostra origine e dei nostri supremi destini.

Il primo volumetto della nostra collezione è dedicato all'«Eucaristia». Felice inizio! Infatti, benchè il mistero della presenza reale non sia propriamente il soggetto principale della scienza teologica («subiectum attributionis»), ma Dio stesso; tuttavia, come ben lo ha raffigurato Raffaello nella sua geniale visione pittorica, l'Eucaristia è, per noi viatori, quasi il centro e la sintesi di tutta la realtà divino-umana, celeste e terrestre, contenendo essa veramente, realmente, sostanzialmente, il Verbo-Incarnato, Dio-Uomo, mediatore d'ogni grazia e d'ogni verità. Ben a ragione quindi osserva Mons. Piolanti: «Forse nessuna realtà soprannaturale è così vicina all'uomo e così sentita dal cattolico come l'Eucaristia; da essa pertanto si è ritenuto opportuno di iniziare la serie delle sintesi teologiche».

Da vero specialista di teologia sacramentaria, l'Autore, premessa una Introduzione intorno ai rapporti quanto mai intimi esistenti tra l'Incarnazione e l'Eucaristia, considera successivamente: I. *Le origini dell'Eucaristia*. - II. *Il mistero della reale presenza*. - III. *Il Sacrificio eucaristico: la S. Messa*. - IV. *La Comunione Eucaristica*. L'ordine, come si vede, risponde sostanzialmente a quello tracciato magistralmente dal Dottore Eucaristico. Ai capitoli suddetti, l'A. aggiunge un Epilogo: *L'Eucaristia nel disegno divino*, ed alcune *Lettere sull'Eucaristia*, tratte da M. G. Scheeben, G. E. Newman, C. Angelini, G. De Luca. Quindi, onde facilitare la consultazione del prezioso volumetto, ricchissimo di bibliografia scelta con rara perizia nel mare magnum della letteratura eucaristica, Mons. Piolanti correda la sua opera d'un duplice indice: analitico ed onomastico.

Anche in questo nuovo volume, Mons. Piolanti si rivela scrittore di vastissima cultura, dotato di singolare lucidità ed eleganza di stile, fervido ed integrale sostenitore della dottrina di S. Tommaso, come della più aderente alla verità rivelata. Fedele al programma proposto ai suoi valenti collaboratori, Egli ha egregiamente svolto, «in un linguaggio semplice e conciso, senza divagazioni erudite e asprezza polemica, in una sintesi storico-speculativa, quasi in un profilo ideale, l'essenza dell'insegnamento cristiano intorno all'Eucaristia, come affiora dalla Scrittura e dalla Tradizione, vagliato dal Magistero Ecclesiastico e approfondito dalla più genuina speculazione scolastico-tomistica». Segni evidenti di tale sincero e completo attaccamento alla dottrina della Chiesa e al pensiero dell'Aquinate, sono, fra gli altri: la spiegazione data al mistero

della presenza reale per via di totale conversione delle due sostanze consacrate nel Corpo e nel Sangue di Gesù Cristo: conversione, che non implica alcuna passibilità da parte del corpo glorioso di Cristo, pur avendo un nesso intrinseco tra i due estremi; altro segno, la sentenza, preferita tra le tante oggi in voga, che vede nel sacrificio della Messa una nuova oblazione ed una nuova immolazione: « un'immolazione, cioè, mistica, ossia una *mactatio* esterna, costituita dalla separazione sacramentale del sangue dal corpo di Cristo, *mactatio* che, realizzandosi 'in genere signi sacri seu sacramenti', simultaneamente significa l'immolazione della Croce (la Messa pertanto è sacrificio relativo) e l'interna oblazione attuale di Cristo e della Chiesa, che costituisce l'anima del sacrificio eucaristico (la Messa è così un sacrificio vero, *de praesenti*, pur rinnovando e applicando il sacrificio del Calvario) ». Finalmente, un'eco fedele dell'insegnamento proprio del Dottore Angelico, lo troviamo nelle parole con le quali Mons-Piolanti afferma, in termini equivalenti, essere l'Eucaristia, intesa come *fine* o complemento del Battesimo e di tutti gli altri sacramenti, necessaria di necessità di mezzo (*in voto* almeno implicito) ossia indispensabile al conseguimento della vita eterna: « Per salvarsi è pertanto necessaria una *dinamica tendenza* verso l'incorporazione perfetta della Eucaristia: tale tendenza è insita obbiettivamente nel Battesimo ricevuto *in re* o *in voto* ».

Mentre ci auguriamo che il pubblico cattolico, ecclesiastici e laici colti, leggano e apprezzino come si merita la doviziosa sintesi eucaristica approntata loro dall'illustre professore di Propaganda Fide, facciamo voti perchè la collezione di Profili e Sintesi venga presto interamente alla luce, per opera dei suoi esperti collaboratori e della benemerita Casa Editrice Studium.

Luigi Ciappi O. P.

\* \* \*

Th. Deman O. P.: « *Socrate e Gesù* », Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.

Il P. Deman, scrittore di indiscusso valore, con un'originalità tutta propria e una profondità di studio e di pensiero, mette in rilievo in una sintesi felice tutto quanto si è detto e si può ancora dire su una comparazione tra Socrate e Gesù, e senza assimilare l'uno all'altro ne approfondisce le differenze.

L'argomento quanto mai interessante, ma difficile e scabroso, nonostante che sia stato già trattato in forma di polemica, di saggio letterario e di studio critico, è ripreso dall'autore in una forma più suggestiva, più attraente, più consona al desiderio nobile e legittimo di ogni cristiano che vuole conoscere meglio Gesù anche attraverso tutto quanto è stato detto di somigliante in Socrate. Infatti il P. Deman nella sua magnifica e brillante esposizione appaga veramente la curiosità di conoscere le qualità eccezionali dell'uno e l'altro protagonista, anche se gli argomenti di paragone di un Socrate come uomo, come maestro e filosofo, altro non sono



che semplici accostamenti a tutto quanto indiscutibilmente si afferma di Gesù, uomo, maestro e filosofo « sui generis », la cui opera porta lo stigma della divinità, da cui non si può prescindere nell'esame oggettivo di un possibile confronto. Tuttavia l'analogia regge benissimo in tutta l'opera e niente contiene d'irriverente, né è diretta a svalutare in alcun modo Colui che ogni cristiano innalza al di sopra di un qualsiasi paragone. Del resto l'A. parte da un fatto storico citando largamente quanto fu scritto in proposito da Santi Padri e Scrittori ecclesiastici e laici: S. Giustino a cui risale la responsabilità della comparazione, Taziano, Atenagora, Apollonio, Gregorio il Taumaturgo, Metodio, Eusebio, Wieland, J. Vernet, J. Rousseau, Lamartin, A. Harnack, J. Lagrange ecc. E questo giustifica ampiamente il piano del libro quale si prospetta fin dal suo titolo. Ottima cosa sarebbe se il libro del P. Deman fosse letto ed approfondito dalla maggior parte dei nostri Professori di Liceo, i quali, escludendo per partito preso ogni elemento divino nella Persona del Cristo, fanno di Lui un semplice uomo dello stesso valore storico e dottrinale non solo di Socrate ma anche di tanti altri grandi uomini che la storia ricorda. E questo per quanto non sia una novità ma un rifacimento del passato che fa capo a Renan e a tanti altri della stessa scuola prima e dopo di lui, influisce sinistramente sulla formazione spirituale ed intellettuale dei giovani. Dissiperebbe anche qualche dubbio da molti inoculato su qualche crimine pessimo attribuito a Socrate, la cui moralità non può essere in nessun modo messa in discussione senza distruggere tutta la finezza spirituale, intellettuale e morale della sua personalità.

I dodici capitoli che compongono l'opera sono di un'originalità e di una elevatura e precisione di concetti veramente incantevoli. Nei contrasti fortemente marcati non appare per nulla la volontà di sottovalutare Socrate per innalzare al massimo Gesù. La grandezza di Socrate commuove, ma resta sempre la grandezza di un uomo a cui manca però qualche cosa di essenziale: la divina bellezza e la eccelsa grandezza dell'Uomo-Dio: Gesù. Socrate resta sempre il massimo avvicinamento a Cristo a cui la civiltà occidentale anteriore a Cristo potesse assurgere.

Dalla comparazione sostenuta con piena e consapevole oggettività appare chiara la distanza che passa tra Socrate e Gesù, che è quella tra l'uomo e Dio, distanza che non può essere colmata dalle somiglianze di carattere generico e specifico, anche se spinte al massimo della perfezione. « Gesù e Socrate hanno questo in comune, di essere stati fedeli alla propria missione fino alla morte. Le virtù dell'uno e dell'altro hanno avuto la consacrazione suprema. Quando si confrontano l'uno all'altro, volentieri si pensa alla loro morte in quanto essa manifesta la grandezza delle loro anime in uno splendore che non inganna ». Ma è proprio dalla diversità della morte che appare la distanza incolmabile tra l'uno e l'altro protagonista anche ai fini della sopravvivenza. « Socrate muore circondato dall'amore dei discepoli: Cristo muore nella terribile solitudine della Croce — Socrate muore in perfetta serenità: Cristo muore nell'angoscia — Socrate che è un uomo sembra morire come un Dio: Cristo che è un Dio sembra morire come un uomo — Socrate uomo aveva bisogno di innalzarsi all'imperturbabilità di Dio: Cristo scende nel più profondo abisso

dell'umanità: il dolore ». E in quanto alla sopravvivenza: Socrate si trova nel passato ed in tono attenuato opera nel presente: Cristo è assente ma insieme vivente. Non appartiene più al nostro mondo, ma non per questo si trova nel numero dei morti. Egli vive nel Sacramento dell'amore, vive nella sua Chiesa che è il Corpo mistico, vive nei suoi Santi, nei suoi martiri, nei suoi fedeli e vivrà fino alla fine dei secoli. Dal cielo dove Egli vive, un giorno verrà e solamente allora porterà a compimento la sua altissima missione di Redentore: « Via, Verità e Vita ».

Il titolo originale dell'opera in lingua francese è « Socrate et Iesus ». La traduzione fedele ed in stile smagliante è di Marcello Tarchi. La Libreria Editrice Fiorentina ha saputo dare al libro una veste tipografica assai distinta che rende più piacevole la lettura.

Alfonso Arminio O. P.

\* \* \*

P. Grenet: *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon* - Boivin - Paris.

La fecondità del « divino » Platone viene ancora una volta messa in luce da questa opera da uno studioso che in Platone ha certamente trascorso, e con profitto, molto tempo di studio intelligente ed acuto. Negata infatti tale fecondità dell'antico filosofo e quella sua caratteristica indeterminatazza di pur ampi orizzonti quali sono quelli aperti dalle sue più classiche e profonde intuizioni, non si reggerebbe il lavoro del Grenet, che non è tanto, come potrebbe forse far pensare il titolo, una ricostruzione storica del sorgere dell'analogia, quanto piuttosto un vero e proprio paradigma esegetico, un prospetto nuovo di tutta la teoretica platonica, un autentico saggio di una interpretazione peculiare di tutto il pensiero di Platone.

La parte storica e quella teorica esegetica non sono nè disgiunte nè confuse, ma una sintetica riesumazione delle teorie presocratiche che ha la funzione di introdurre, preparare e, talvolta, anche giustificare punto per punto la genesi e il carattere della speculazione di Platone.

Come è facile intuire, il campo e la vastità dei problemi che l'A. è costretto ad affrontare si moltiplica e si allarga con proporzioni smisurate, quando non si dimentichi che, Platone a parte, qualunque dei presocratici si presenta alla ribalta della filosofia storica con dati talmente indeterminati e fluidi, da giustificare le più svariate interpretazioni, specie quando tali interpretazioni hanno per oggetto non il significato caratteristico, precipuo, rudimentale, vorremmo dire, dell'autore, ma dettagli e sfumature di concetto. Perciò l'A. dovrà dare per scontata in partenza la diversità di vedute dei vari passi concernenti appunto i presocratici. Per tralasciare di fermarci ai singoli casi, noi ci limitiamo ad avanzare le nostre riserve sulla pretesa quasi fatale inclinazione del popolo greco verso il mito e la favola, anche al di fuori di ogni analogia antropomorfa (p. 45). A noi pare che non si possa assolutamente dire che

l'analogia di Platone è nata in questo terreno (p. 47). Ciò implica tutta una interpretazione dei presocratici, ed in particolare ci sembra dimenticare quel lento ma decisivo processo evolutivo in cui il « logo » emerge dal « mito », processo che oggi pare definitivamente acquisito in sede di storia del pensiero filosofico.

Quanto a Platone il lavoro verte sui tre punti seguenti che costituiscono i tre libri in cui è divisa l'opera: Trasposizione dell'analogia religiosa e mitica (pp. 21-97); dell'analogia matematica (pp. 100-175); dell'analogia artistica (pp. 179-225). Attraverso questi punti l'A. va sistematicamente sviluppando e dimostrando la sua tesi, enunciabile in questi termini: non ostante Platone abbia ignorato la struttura analogica della nozione di essere, egli è agli albori dell'uso filosofico dell'analogia. Non che sia stato lui a inventarla o a darle un esplicito e sistematico sviluppo; ma avendo ricevuto dai pensatori a lui precedenti o contemporanei l'analogia usata in forme e fogge particolari, ha operato una vera trasformazione, trasportando tali metodi su di un piano autenticamente filosofico (cfr. 16). Delimitato così in questi termini l'ambito e il fine del lavoro, si può e si deve dire che l'A. riesce a *provare* la sua tesi. Soltanto bisogna sempre tener presente che questa non debba essere un paradigma capace di esaurire la interpretazione di Platone, la cui profondità e caratteristica evanescenza conclusiva sfugge a questo come ad altri schemi esegetici obbligatori ed assoluti.

L'abbondanza delle citazioni, veramente innumerevoli, non pesano sullo stile dell'opera, dato lo stretto e rigoroso ordine strutturale che l'indice analitico prospetta e che l'A. osserva con una fedeltà veramente encomiabile ed ammirevole. Interessanti le appendici e i vastissimi indici di ogni specie (pp. 241-300). Ci troviamo di fronte a un saggio non di pedestre e soffocante filologia, ma di una sicura erudizione al servizio di intuizioni felici, esposte in forma chiara e convincente.

Alberto M. Perotto O. P.

\* \* \*

Gillet, M. St., o. p.: *Lacordaire* - Paris, Dunod (1952) - XI, 236 p., 18,5 cm.

Dopo un primo studio su *S. Tommaso d'Aquino*, l'ex Maestro Generale dei Domenicani ci offre un secondo sul *Lacordaire*, nella stessa collana « Les constructeurs ».

Ma... « Costruttore » il Lacordaire? E di diritto — risponde il P. Gillet — perchè « in un tempo e in una società, in cui era di regola il servaggio » egli è al primo posto tra coloro che « hanno intrapreso a ricostruire pietra su pietra il tempio della libertà » (p. IX).

E, pietra su pietra, col genio della *lunga pazienza* che tanto egli ammira in Tommaso d'Aquino, ma insieme col *fremite perpetuo* dello stesso Lacordaire (p. 2), il P. Gillet costruisce la sua opera — stavo per dire la sua tesi — tra le migliori uscite dalla sua penna, prima che posasse per sempre.



Quando la morte, infatti, lo raggiunse ad Aix-les-Bains, egli aveva ricevuto da poco le *bozze* di quest'opera. Non poté correggerle: il 4 settembre 1951 il suo cuore cessava di battere. Ma non si estingueva con lui « l'ammirazione per il Lacordaire e la sua opera di liberazione », nè il suo « amore per la gioventù » (p. XI): come fiamma da fuoco, dalle pagine del suo libro, essi si appiccano al cuore del lettore.

Di fronte al Lacordaire, il P. Gillet, sul finire della vita, si ritrova con l'ardore dei giovani anni. I capelli sono ormai bianchi, gli occhi stanchi, il passo incerto, ma in cuore scandisce lo stesso ritmo il palpito del giovane seminarista di Verdun che, alle prese con le *Conferenze*, « fin dalla prima lettura » ne restava conquistato e, se gli fosse stato permesso, « sarebbe entrato l'indomani nell'Ordine di S. Domenico » (p. 133-35).

Figura compresa e vissuta, forse segretamente invidiata, certamente amata.

E, proprio perchè vissuta e amata, il P. Gillet, nel presentarcela, non scrive una solita *vita* del Lacordaire, cerca invece di darci « uno schizzo della sua fisionomia spirituale, di precisare ciò che ha fatto l'unità della sua vita e ne ha assicurato la grandezza, ciò che lo rende ancora così simpatico, così giovane, in una parola così moderno » (p. 39). Raggruppa, cioè, « i principali avvenimenti intorno all'idea che ha più occupato il suo spirito e il suo cuore, quella di libertà » (p. X).

Tale metodo *logico* offre l'indubbio vantaggio di non essere legato agli eventi nella loro materialità, ma, scoprendo in ciascuno di essi il filone che tutti li unisce e loro dà forma, permette di soffermarsi su ciascuno al momento opportuno e quel tanto che basti, conferendo al lavoro luce e snellezza. Presenta lo svantaggio, però, di farci percorrere più volte, secondo i diversi lati in esame, il curriculum vitae del Lacordaire, che si presuppone d'altronde già noto al lettore. La *cronologia della vita del Lacordaire*, opportunamente aggiunta in appendice (p. 215-18), se basta infatti a richiamare gli eventi alla mente di chi li conosce, non è certo sufficiente a darne una nozione adeguata a chi li ignora.

Opera esoterica e non essoterica, destinata cioè non al vasto pubblico in genere, ma ad una cerchia di lettori preparati, direi iniziati, che non è detto debbano essere necessariamente pochi.

Se il fascino che si sprigiona dalla figura del Lacordaire — come ha potuto constatare l'attuale Maestro Generale dei Domenicani, P. Emanuele Suarez (p. 132) — è ancora operante in tutto il mondo, ben più grande, evidentemente, esso deve essere tra i cattolici francesi, per i quali principalmente è stato scritto il libro. Fra essi, in modo particolare, dovrebbe avere la migliore accoglienza. Perchè, se per noi, cattolici stranieri, il Lacordaire è grande e le sue gesta suscitano nell'animo nostro una risonanza profonda, per i cattolici francesi è qualcosa di più: è il padre di tutte le loro libertà faticosamente riconquistate: *libertà di credere, libertà d'insegnamento, libertà d'associazione*.

Sono i titoli di tre capitoli che formano il corpo dell'opera, preceduti da un capitolo chiarificatore sul *liberalismo* del Lacordaire e seguito da altri due: *Lacordaire e il suo tempo*, *Lacordaire e il nostro tempo*.

A parte questo ultimo capitolo, dove non è il Lacordaire a parlare,

ma piuttosto il P. Gillet che gli presta idee e parole, di grande valore ci sembrano, invece, i rimanenti capitoli.

All'indomani della rivoluzione di Luglio, quando sembrava che per la Religione, in Francia, la fosse finita per sempre, quando il cattolicesimo « puzzava già di cadavere » e « i suoi amici si lamentavano e i suoi nemici trionfavano », mentre i preti non erano più sicuri per le vie di Parigi, il Lacordaire dal pulpito di Notre-Dame vinceva la battaglia della libertà di credere, scavando nelle anime angosciate, inquiete, incerte dei suoi contemporanei e preparandole alla fede (Cap. II).

Quando, il 9 maggio 1831, in via delle Belle Arti, insieme al Montalembert e al De Coux apriva la prima scuola libera *senza autorizzazione*, il Lacordaire sapeva quel che faceva, come sapeva di combattere una battaglia dell'avvenire quando, dinanzi alla Camera dei Pari, schiacciava il Procuratore Generale sotto il peso di un'argomentazione serrata sollevando l'entusiasmo dei giudici con la sua foga irresistibile nel difendere la libertà d'insegnamento (Cap. III).

Una battaglia ancora più ardua egli doveva combattere e vincere ristabilendo l'Ordine Domenicano in Francia, aprendo, così, la via anche a molti altri, antichi e moderni, e non solo in Francia (Cap. IV).

Non sempre la vittoria arrideva all'istante, spesso si è trattato di anni ed anni, ma, tanto per la libertà di credere, quanto per quella d'insegnamento e di associazione, è stato il Lacordaire a dar loro diritto di cittadinanza in Francia (p. 89).

Nel suo amore incoercibile di libertà, che in gioventù gli faceva sognare le praterie sconfinite degli Stati Uniti, lo troviamo in campo ogni qualvolta si tratterà di rivendicarne ai cattolici i diritti misconosciuti o conculcati.

Eppure, proprio per questo suo amore spasmodico di libertà, da più parti è stata mossa al Lacordaire l'accusa di *liberalismo*, parola che ha lasciato cadere sulla sua memoria un'ombra che, senza estinguerne la gloria, ne ha offuscato lo splendore (p. 2).

« Fin dalla gioventù, per non dire dall'infanzia, il Lacordaire ha amato la libertà. Su questo punto non ha mai cambiato. Un giorno giungerà a dire finanche che sperava morire da *liberale impenitente*. A lui solo, questa frase farà più torto che tutti gli articoli e tutte le arringhe pronunziate in favore della libertà » (p. 6). « Tutti gli appunti, d'ordine politico o religioso, si sono in definitiva cristallizzati intorno a queste due parole » (p. 24).

« Ma la libertà, come il liberalismo, sono parole a doppio senso, con le quali, secondo chi le dà, si può fare un'ingiuria o una lode.

Vi sono in effetti due sorta di libertà: una libertà apparente ed una libertà reale; la libertà di tutto pensare, tutto dire, tutto fare, disprezzando gli insegnamenti della ragione e della fede, e la libertà, al contrario, di sottomettervisi pienamente, facendosene un dovere e un onore; ... la libertà che si appella al diritto naturale al godimento per giustificare il disprezzo del dovere, e la libertà che assicura all'uomo il dominio di se stesso e dei suoi atti per restare fedele a se stesso e al suo Dio.

Ciò che il Lacordaire reclamava... «è la libertà dei figli di Dio» (pp. 24-25).

Se talvolta alcune sue posizioni non sembrano ortodosse, quali la richiesta di separazione della Chiesa dallo Stato, la libertà di pensiero ecc., prima di condannarlo, bisogna cercare di capire il punto da cui moveva.

Il Lacordaire non fu mai un dottrinario, ma un apostolo, un uomo d'azione che ardeva dalla brama di diffondere la fede in una società in cui, per mancanza di libertà, non si poteva lavorare efficacemente per la salvezza delle anime (p. 4). Abbordando una questione, la domanda che si poneva era: — allo stato attuale di cose, qual'è la soluzione migliore?

Si poneva cioè sul terreno dell'ipotesi, non della tesi (p. 7).

Quando propugna, perciò, la separazione della Chiesa dallo Stato, non è una questione *di diritto* che agita, ma una questione *di fatto*. In diritto una tale teoria egli la ritiene piuttosto falsa (p. 7). Così, quando difende la libertà di pensiero, non sostiene che l'errore abbia gli stessi diritti della libertà, ma, dato che nella società del tempo non v'era posto che per l'errore, chiedendo la libertà di pensiero e d'insegnamento, in definitiva egli intendeva chiedere la libertà per il pensiero e le verità cattoliche (p. 49).

«Se ha lottato per la libertà, è che nella sua anima e in coscienza credeva che, senza la libertà, l'apostolato è impossibile» (p. 21). Il Lacordaire può aver errato quanto a metodo, ma non quanto a dottrina o a rettitudine di intenzione (p. 17).

Scagionato anche dall'unico punto opaco della sua vita, dallo studio del P. Gillet il Lacordaire ci appare in tutta la sua fulgente figura.

Con lo Chassériau ci vien di esclamare: «È un uomo che non ha finito di lasciar parlare di sè. È uno degli spiriti più profondi che possano esservi in questo mondo» (p. 48). E col P. Gillet: «Verrà un giorno, che forse è vicino, in cui anche coloro che l'hanno conosciuto solo attraverso le nebbie della politica, o dei pregiudizi di classe, o di conformismi religiosi mal definiti, si arrenderanno finalmente all'evidenza e la Chiesa, riconoscendo l'eroicità delle sue virtù e liberando la sua figura dagli strali che finora la deformavano, introdurrà la sua causa e lo presenterà ai fedeli come uno degli esempi più belli di santità e d'apostolato dei tempi moderni» (p. 140).

Reginaldo Iannarone O. P.



# RIVISTA DELLE RIVISTE

---

## THEOLOGICAL STUDIES - A. XII, 1951

Fasc. 1 - Cyril Vollert, S. J., « *Humani Generis* » and the Limits of Theology; Joseph T. Clark, S. J., *Physics, Philosophy, Transubstantiation, Theology*.

Fasc. 2 - John Courtney Murray, S. J., *The Problem of State Religion*; Francis A. Sullivan S. J., *Some Reactions to Devreesse's New Study of Theodore of Mopsuestia*; Gustave Weigel, S. J., *The Historical Background of the Encyclical Humani generis*.

Fasc. 3 - Eugene Hillman, C. S. Sp., *The Morality of Boxing*.

Fasc. 4 - Josep Ledit, S. J., *The Eastern Schism and the Division of Europe*; Francis X. Lawlor, S. J., *The Mediation of the Church in Some Pontifical Documents*; Francis X. Murphy, C. SS. R., *The Dogmatic Definition at Chalcedon*.

J. Clark: *Physics, Philosophy, Transubstantiation, Theology*.

Le nuove teorie scientifiche moderne hanno obbligato i teologi a ristudiare il dogma della transustanziazione tenendo presenti i dati ormai acquisiti alla scienza. La soluzione proposta da S. Tommaso presupponeva evidentemente l'ilemorfismo come verità ben assodata ed indiscutibile. Ma si può ancora, oggi, sostenere l'ilemorfismo? La nuova scienza non ha forse dato il colpo di grazia a questo sistema, che si dovrebbe pertanto archiviare come definitivamente superato? L'atteggiamento del teologo di fronte alla concezione ilemorfica suggerirà naturalmente le diverse soluzioni dei singoli problemi, che vengono posti dalla nuova scienza in merito al dogma della transustanziazione.

E' evidente, infatti, che, per coloro i quali negano l'ilemorfismo, la spiegazione tomistica della transustanziazione dev'essere abbandonata e sostituita con un'altra più aderente alla realtà.

Nel 1928 il P. De Munynck O. P. affrontò il problema de « *L'Hylémorphisme dans la pensée contemporaine* » (« *Divus Thomas* », Frib.). Non poteva mancare un accenno al problema posto dal dogma eucaristico. La distinzione reale tra quantità ed estensione, concludeva il De M., non si può dimostrare filosoficamente.

A. Mitterer, nella sua « *Einfuehrung in der Philosophie* » (Bressanone, 1929) assunse un atteggiamento nettamente negativo nei confronti dell'ilemorfismo. All'unione sostanziale, fondata sulla relazione trascendentale tra materia e forma, il M. sostituisce la saturazione elettromagnetica e l'equilibrio proprio del sistema molecolare. I concetti tradizionali di sostanza, essenza, natura, vengono così a subire una radicale trasformazione. Ilemorfismo e fisica moderna sono assolutamente inconciliabili.

Di opposto parere è il Maritain (« *Distinguer pour unir* », Paris, 1932): la struttura atomica dei corpi, rivelata dalla nuova chimica, si può benissimo accordare con le tesi fondamentali dell'antica filosofia della natura. Filosofia e fisica ci offrono delle conclusioni egualmente valide e debbono pertanto considerarsi come due scienze complementari.

Hans Meyer («Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin», Fulda, 1934) sostiene che la distinzione tra filosofia della natura e fisica è assolutamente estranea al pensiero di S. Tommaso: i due termini, per l'Angelico, si equivalgono perfettamente.

Poco felice il tentativo di conciliazione («with disastrous results» commenta il P. Clark) fatto dal P. B. Krempel («Widerstreitet die Elektronlehre dem Hylemorphismus?», «Divus Thomas», Frib., 1935). Ilemorfismo e teoria elettronica sono fondati entrambi su solide basi. Malauguratamente il Krempel addita i solidi fondamenti dell'ilemorfismo nelle 24 testi tomiste, nel Diritto Canonico, che obbliga i professori cattolici a seguire i principii di S. Tommaso, e, infine, nel dogma della transustanziazione.

Più tardi entrerà ancora sulla scena il Mitterer ribadendo con rinnovata energia il suo punto di vista («Glaubensungefaenrichkeit und Wahrheit des physikalischen Hylemorphismus», - «Theologische Quartalschrift», 1936; «Profanwissenschaft als Hilfswissenschaft der Theologie», - «Zeitschrift fuer katholische Kirche», 1936; «Thomasische und neuthomistische Wissenschaftslehre», - «Theologisch-praktische Quartalschrift», 1936: i titoli di questi ultimi due articoli sono già molto eloquenti di per se stessi). L'ilemorfismo, inteso come teoria fisica o sistema metafisico, si deve ormai ritenere come definitivamente tramontato. Chi si ostina a voler mantenere le antiche traballanti posizioni, degrada la metafisica riducendola all'umile condizione di ancella dell'antica fisica. Al vecchio sistema ilemorfico, semplice interpretazione fisica (non metafisica!) dell'esperienza, si deve oggi sostituire necessariamente la teoria atomica, che è una definitiva conquista della nuova scienza. Coloro che ricorrono addirittura ai misteri della fede, quale è appunto quello della transustanziazione, per impedire il tramonto dell'ilemorfismo, subordinano la teologia alla fisica antica. Ora, la teologia è e deve rimanere la regina, non già l'ancella delle scienze.

Il pensiero del Mitterer, per sua esplicita confessione, collima perfettamente con le idee precedentemente esposte dal Meyer: la «philosophia naturalis» («scientia naturalis», - «physica») di S. Tommaso non è altro che una semplice scienza naturale, e non va pertanto confusa con la filosofia della natura («Naturphilosophie»).

E' cosa ormai certa — sostiene il Mitterer — che i corpi non hanno una costituzione ilemorfica nel senso voluto da S. Tommaso: il binomio metafisico materia-forma (che si identifica praticamente col binomio potenza-atto) non può più sopravvivere. S. Tommaso, avendo accettato come valida la fisica aristotelica, ne investigò il contenuto sotto l'aspetto dell'essere. Superata oggi decisamente la fisica aristotelica, se si vuol rimanere fedeli al metodo di S. Tommaso (optare cioè per lo «spirito» anziché per la «lettera») si dovrà analizzare il contenuto della nuova fisica sotto un'altra luce. In altri termini: chi vuole oggi restar fedele al metodo di S. Tommaso, deve abbandonare le sue conclusioni dettate da un presupposto errato.

L. Baudimet («Notre Seigneur, n'est Il présent qu'une seule fois dans l'hostie», - «Revue apologétique», 1937) affronta, in veste di teologo, la questione della transustanziazione: nella soluzione dei quesiti, che egli si pone, tiene presente i dati incontrovertibili offerti dalla nuova scienza fisico-chimica. Tratta di questi due problemi:

1° La pluralità delle sostanze chimiche, che compongono l'ostia prima della consacrazione, deve indurci ad ammettere una pluralità di conversioni transustanziali?

2° Supposto che vi sia una pluralità di conversioni, ne consegue una pluralità di presenze eucaristiche del Signore nell'ostia?

La prima questione, che si deve risolvere, è la seguente: l'ostia, prima della consacrazione, è un'unica sostanza individuale oppure è un semplice agglomerato di più sostanze? E' evidente che per rispondere a tale questione si debbono tener presenti i dati offerti dall'attuale scienza fisico-chimica. La risposta, scrive il Baudimet, non può essere che questa: l'ostia non ha affatto un'unità sostanziale, ma soltanto accidentale; è un puro e semplice agglomerato di di-

verse sostanze. Ora, poichè la fede ci dice che la sostanza del pane mediante la consecrazione vien convertita nel Corpo di Cristo, ne seguirà logicamente che vi sono tante conversioni quante sono le sostanze del pane contenute in un'ostia. C'è da osservare, tuttavia, che anche la più piccola particella di pane non è affatto un'unica sostanza individuale, bensì un conglomerato di diverse sostanze chimiche.

In occasione del Congresso Internazionale Eucurastico di Manila sul giornale «Volk im Werden» venne stampato un articolo, firmato Fr. M., dal titolo significativo: «Dogmatische Physik». Secondo la tesi dell'articolaista la transustanziazione presupporrebbe necessariamente una fisica dogmatica oggi decisamente superata.

Rispondendo alle critiche mosse da Fr. M. contro la dottrina cattolica, il P. Joseph Ternus S. I. («Dogmatische Physik in der Lehre vom Altarsakrament?») - «Stimmen der Zeit», 1937) osserva giustamente che la transustanziazione non si basa affatto sulla fisica del secolo XIII, bensì sulle nozioni metafisiche di essenza, sostanza, accidente. La dottrina metafisica dell'atto e della potenza, della materia e della forma, non è affatto tramontata. Alla domanda: qual'è l'oggetto che viene transustanziato, è la molecola o l'atomo?, il P. Ternus risponde candidamente che il teologo non deve parlare di molecole e di atomi; egli si deve limitare ad affermare semplicemente questo: la trasformazione del pane si verifica nella misura in cui è necessario per poter dire: questo è il Corpo di Cristo. Al teologo non importa sapere se fisicamente l'ostia sia una sola sostanza o un agglomerato di più sostanze.

Tutto ciò è indubbiamente vero, ma rimane sempre una questione da risolvere: si può ancora ricorrere all'ilemorfismo per dare una spiegazione teologica soddisfacente della transustanziazione? A questa domanda il Ternus non risponde affatto.

Fr. Unterkircher, fedele discepolo del Mitterer, rimprovera al P. Ternus di non aver tenuto conto dei dati incontestabili forniti dalla nuova fisica, che ha soppiantato la fisica tomistica. La scienza moderna ci insegna, infatti, che gli elementi fondamentali costitutivi della materia sono gli ioni (elettroni ecc.), ciascuno dei quali è bensì una sostanza materiale, ma non per questo corporea (si tratta, in verità, di elementi infracorporei). Quando gli ioni (elementi di ordine puramente qualitativo) si riuniscono in un certo sistema, danno origine al corpo mediante la quantità: l'elemento essenziale, costitutivo della corporeità è appunto la quantità.

A differenza di S. Tommaso si dovrà pertanto affermare:

- 1° sostanza materiale è sostanza corporea non sono affatto la stessa cosa;
- 2° nell'Eucarestia Iddio non supplisce l'attività del corpo conservandone gli effetti (quantità - qualità), ma, al contrario, conserva la causa (quantità - qualità) impedendone tuttavia l'effetto secondario, che sarebbe la sostanza stessa del corpo. E' vero che dopo la consecrazione rimangono pur sempre gli ioni ma questi, in seguito alla sospensione divina del loro effetto connaturale, non costituiscono attualmente una sostanza corporea e non sono quindi più la stessa cosa.

Da questa sommaria esposizione dei vari atteggiamenti assunti dai teologi cattolici in merito alla spiegazione teologica della transustanziazione appare chiaro che in questo campo regna ancora una grande confusione. Il P. H. Maltha O. P. («Cosmologica circa transsubstantiationem», - «Angelicum», 1939) ha cercato di mettere un po' di ordine in questo ginepraio. Nel suo articolo egli riassume concisamente il pensiero dei vari autori, riordina e semplifica nei limiti del possibile le questioni più disperate riducendole ad alcuni punti fondamentali (è un vero peccato che questo pregevolissimo studio sia presentato con uno stile alquanto ostico). Tra le varie conclusioni a cui giunge l'A. ci limitiamo a segnalare le due seguenti:

1 - «Admissa pluralitate specifica substantiarum in pane et vino, concedi debet desitio Christi propter corruptionem moralem [non chimica] in separatione specierum».

2 - «Admissa praedicta pluralitate specifica, immo propter serias auctori-



tates pluralitate numerica intra unamquamque speciem, videtur concedi debere pluralitas conversionum et praesentiarum Christi» (p. 333).

All'Unterkircher e al Mitterer risponde garbatamente il P. Maltha osservando non constare affatto che l'ilemorfismo sia ritenuto sorpassato dai competenti nella scienza cosmologica. Alla teoria unterkiercheriana oppone poi queste semplici, sensate osservazioni: «Dicere quale esse substantiam est retinere verba et destruere notiones qualitatis et substantiae. Affirmare substantias actu existentes posse formare novam substantiam est peccare contra notionem suppositi quod non est in alio. Quomodo ordo... hylonum est quantitas ipsorum? Quomodo systema ordinatum potest effective facere corpus, si formaliter non est corpus? (auctor videtur «passim» confundere facere formaliter et facere effective). Quod hylones non actu efficiunt corpus (panem) in eucharistia non variat naturam ipsorum, ergo remanent actu substantiae (unde et auctor dicit quale purum iam esse plenam substantiam ante quantificationem i. e. corporalisationem» (pp. 308-309).

L'ultimo studio, ricordato dal P. Clark, è quello del P. F. Selvaggi S. I. («Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna», - «Gregorianum», 1949). Il P. Selvaggi, a differenza del P. Ternus, ritiene opportuno analizzare il concetto di sostanza in relazione alla scienza fisica moderna. Rigetta anzitutto decisamente la soluzione prospettata dallo Unterkircher, in quanto implicherebbe due conclusioni inaccettabili dal punto di vista dogmatico: 1 - le sostanze del pane e del vino non cesserebbero di esistere; 2 - gli accidenti del pane e del vino non potrebbero perdurare senza il soggetto in cui naturalmente si trovano. Nè dal punto di vista chimico nè da quello filosofico si può correttamente parlare di una sostanza del pane. Si dovrà piuttosto parlare di varie sostanze le quali, amalgamate secondo una certa proporzione, danno origine a quel composto che comunemente si designa con il nome di pane o di vino. La forma del pane è, conseguentemente, puramente accidentale, informa cioè non già la materia prima bensì la materia seconda. Lo stesso si dica del vino. La conclusione non può essere che questa: protoni, neutroni, atomi, molecole, ioni, componenti molecolari, microcristalli ecc., insomma tutto ciò che costituisce le varie sostanze del pane e del vino deve cessare di esistere al momento della consacrazione, per il fatto che viene trasmutato nel Corpo e nel Sangue di Cristo. Rimangono viceversa gli accidenti proprii delle varie sostanze costituenti il pane e il vino: estensione, cariche elettriche, energie cinetiche e, di conseguenza, gli effetti ottici, acustici, termodinamici, elettromagnetici.

Il P. Clark conclude la sua rassegna osservando che nelle pagine stese dal P. Selvaggi intorno a questo argomento non si trova la risposta alle due questioni seguenti: 1° alla pluralità delle sostanze corrisponde sì o no una pluralità di conversioni? - 2° supposta una pluralità di conversioni, si dovrà pure ammettere una pluralità di presenze eucaristiche del Signore nell'ostia? Tuttavia, a quanto ci sembra, la risposta affermativa alle due questioni è già stata data con sufficiente chiarezza e con valide ragioni dal P. Maltha (cfr. pure Eudimet). Resta però ben inteso che rimane il campo aperto per l'approfondimento di questo problema al cui studio dovrà pur sempre applicarsi la «fides quaerens intellectum».

J. Courtney Murray: *The problem of state religion.*

Dai principi teologici, che regolano le relazioni intercorrenti tra lo Stato e la Chiesa, si può legittimamente inferire che il cattolicesimo dev'essere ammesso ovunque e sempre come religione di Stato?

La risposta data dal Murray è decisamente negativa. L'A. difende energicamente la sua tesi contro G. W. Shea.

Vi sono tre grandi principi, che occorre tenere ben presenti nel determinare esattamente la natura delle relazioni che si debbono stabilire tra lo Stato e la Chiesa:

1° Libertà della Chiesa nell'esercizio del suo potere spirituale (potere di insegnare, governare, santificare; libertà del popolo cristiano di essere ammaestrato, guidato, santificato nell'ubbidienza alle leggi della Chiesa);

2° Armonia tra le leggi civili e quelle ecclesiastiche, tra le istituzioni sociali e le esigenze della coscienza cristiana;

3° Positiva collaborazione fra Chiesa e Stato. La Chiesa deve collaborare, a suo modo, con lo Stato il quale, a sua volta, dovrà pure collaborare con la Chiesa. Lo Stato mira al bene temporale, la Chiesa al bene spirituale. Si tratta però di due fini, a cui debbono essere indirizzati gli stessi soggetti: di qui la necessità della collaborazione.

L'accordo dei Teologi su questo punto è unanime. Ma si tratta ora di determinare ulteriormente quale debba essere l'applicazione pratica di questi principi. Naturalmente ogni applicazione dei suddetti principi sarà giustificata nella misura in cui verranno salvaguardati il primato del potere spirituale, la libertà della Chiesa, l'armonia tra le leggi e le istituzioni. Il problema centrale è appunto questo: quale forma di collaborazione è prudente, buona, necessaria, praticamente attuabile? Evidentemente su questo terreno della pratica attuazione dei principi generali più che alla verità assoluta come tale (considerata in astratto) ci si deve affidare alla prudenza.

Nel passato tali principi ricevettero quella particolare applicazione, che veniva suggerita da un determinato stato di cose, da un complesso di fattori storici ben individuabili. Mutando questo stato di cose, sarà pur necessario modificare l'applicazione dei principi stessi.

I principi rimangono certo immutati, mentre sono profondamente cambiati la fisionomia e il carattere dello Stato. I principi, che regolano i rapporti tra Stato e Chiesa, sono pertanto fuori discussione. Si tratterà quindi di adattare l'applicazione di questi principi alla realtà contingente, la quale è oggi mutata non solo in ciò che riguarda le varie istituzioni, ma nell'idea stessa di Stato. Una ragionevole applicazione dei principi esige che si tengano presenti i complessi fattori storici, che determinano l'evoluzione sociale. La storia si incarica di ricordarci la straordinaria diversità di rapporti intercorrenti tra i governanti e i sudditi nello stato patriarcale, nel regime feudale, nei Comuni del tardo Medio Evo, nella classica Monarchia Francese, nella dittatura moderna, nelle repubbliche sul tipo di quelle sorte dalla Rivoluzione Francese e, infine, nelle democrazie di tipo anglo-sassone.

Nei diversi periodi storici, nelle diverse condizioni ambientali, i tre fondamentali principi furono applicati ricorrendo a compromessi e adattamenti. In nessun caso si è potuta raggiungere una realizzazione ideale, che possa e debba servire da modello per tutte le circostanze storiche.

Ciò premesso, si deve osservare che il concetto del Cattolicesimo come « religione di Stato » non è affatto da ritenersi come l'ideale applicazione dei principi, ma soltanto come una delle tante possibili applicazioni suggerita dalle condizioni di ordine politico, sociale, religioso, culturale, proprie di un determinato periodo storico: si tratta evidentemente del periodo conseguente alla Riforma, in cui prevalse l'assolutismo politico col quale venne ad intrecciarsi l'assolutismo confessionale delle nazioni cattoliche. Questa situazione legale venne dapprima tollerata dalla Chiesa, quindi fu ammessa con maggior acquiescenza e, infine, dato l'ambiente creato dalla Rivoluzione Francese, fu difesa energicamente contro il monismo laicizzante del Liberalismo continentale. Fu appunto nel periodo dell'aspra lotta tra la Chiesa e il liberalismo che si finì con l'identificare i principi fondamentali con ciò che in realtà non fu mai canonizzato dalla Chiesa, non essendo altro che una applicazione (una fra le tanti possibili!) dei principi stessi.

Tutto ciò induce a pensare che la Chiesa, pur tenendosi saldamente ancorata ai principi essenziali, può ben acconsentire ad un nuovo genere di rapporti con lo Stato, applicando e adattando i principi all'attuale congiuntura storica considerata realisticamente nelle sue determinanti politico-sociali.

Una nuova applicazione dei principi è richiesta per l'appunto dagli ordinamenti propri dello Stato democratico. E' necessario notare subito che il

P. Murray per « Stato democratico » non intende già quello nato dalla Rivoluzione Francese e dal Liberalismo continentale (notoriamente viziato dall'assolutismo); bensì quello in cui vige l'autentica democrazia nata dalla più autentica concezione liberale dell'Occidente e conservata gelosamente dalla tradizione anglo-sassone (mentre il liberalismo continentale rappresenta, in realtà, una deplorevole deformazione della genuina tradizione liberale).

Nel nuovo Stato democratico di tipo anglo-sassone, osserva il Murray, si realizzano le tre condizioni seguenti:

- 1° la libertà individuale viene rispettata nel miglior modo;
- 2° viene offerta alla Chiesa stessa, come potere spirituale, la più grande libertà, di cui essa abbia mai goduto; si dà pure alla Chiesa, intesa come popolo cristiano, la possibilità di armonizzare pienamente le leggi e l'organizzazione sociale con le esigenze più fondamentali della coscienza cristiana;
- 3° la Chiesa ha, infine, la possibilità di cooperare attivamente alla realizzazione della giustizia sociale, dell'eguaglianza politica, della fratellanza. In breve: allo stato attuale delle cose la Chiesa trova nello Stato democratico le migliori condizioni per attendere efficacemente alla cristianizzazione della società.

Non si vuol dire con questo, precisa il P. Murray, che questa sia la soluzione ideale. Ma con tutto ciò non si ripeterà mai abbastanza che una realizzazione puramente ideale, che non tenga conto della realtà presente, dello stato di fatto, è una pura utopia!

Per la soluzione del nostro problema si debbono tenere presenti due dati di fatto di grandissima importanza:

- 1° il nuovo genere di rapporti vigenti tra il potere statale e il popolo;
- 2° la divisione della Cristianità; per cui l'antica unità religioso-politica dell'Impero Cristiano s'è praticamente dissolta in una molteplicità di statizzazioni entro il cui ambito si trovano uomini militanti nelle diverse confessioni cristiane.

Si tratta, insomma, di un argomento storico che dev'essere tenuto nella debita considerazione. L'A. si ripromette di discutere prossimamente la stessa questione dal punto di vista dottrinale, riesaminando, alla luce della tradizione cattolica, l'insegnamento di Leone XIII.

#### E. Hillman: *The morality of boxing.*

Nel primo fascicolo della Rivista « Theological Studies » (1951, pp. 75-78) venne pubblicato un resoconto accurato delle sentenze di vari moralisti moderni intorno alla liceità del pugilato: alcuni lo ritengono lecito, mentre altri lo condannano decisamente come immorale. Il P. Hillman riprende la questione in esame tenendo presenti sia i principi morali indiscutibili, sia i recenti studi scientifici intorno agli effetti disastrosi provocati dal pugilato moderno, quale viene esercitato particolarmente negli Stati Uniti. Conclude con una sentenza di condanna: il pugilato odierno non si può assolutamente giustificare in campo morale.

Tre argomenti autorizzano tale condanna.

- 1° Il pugilato tende per sua natura a togliere violentemente l'uso di ragione gettando nello stato di incoscienza colui che è colpito da knock-out. Guadagno, fama, piacere non sono beni di tanto valore da potersi equiparare a quel sommo bene che è la coscienza, il pieno esercizio del potere spirituale, che è proprio dell'uomo. Si dovrà pertanto applicare analogicamente al caso nostro ciò che i moralisti insegnano intorno all'ubriachezza. La gravità della privazione dell'uso di ragione si arguisce dal fatto che tale privazione toglie in modo violento la possibilità di pensare e giudicare rettamente: la privazione violenta di questo potere specifico dell'uomo non si può giustificare se non con una ragione veramente grave, proporzionata cioè al danno prodotto. Ora il pugilato odierno, a detta dei medici competenti in materia, produce sovente col k. o. lo stato di completa incoscienza; in molti altri casi provoca uno stordi-



mento per cui il pugile, sebbene possa continuare ancora nella lotta, tuttavia non è più capace di pensare e di controllare il suo corpo come farebbe un uomo in piena lucidità di coscienza.

Ogni pugile desidera ottenere la vittoria sull'avversario; ma poichè la vittoria più brillante e ambita è proprio quella conseguita per k. o., ne segue che il pugile mirerà precisamente al k.o. assestando quei colpi determinati che hanno per l'appunto lo scopo di privare l'avversario dell'uso di ragione. Pugili e spettatori non desiderano nulla di meglio del k. o.

Si deve ancora osservare che la privazione dell'uso di ragione provocata dal pugilato è assai più violenta di quella causata dall'uso dell'alcool.

Conclusione: il k. o. completo riveste la stessa malizia dell'ubriachezza, mentre il k. o. parziale (stordimento) si può equiparare allo stato di semi-ubriachezza.

2° L'altro argomento è desunto dal 5° comandamento, in virtù del quale vengono proibiti tutti gli atti che attentano all'integrità del corpo, e quindi ogni mutilazione. Soltanto una gravissima ragione può giustificare l'azione di colui che produce (o si espone al pericolo di produrre) una ferita o mutilazione permanente in un suo simile.

Nè la sete di guadagno, nè la gloria si possono ragionevolmente ed onestamente considerare quali beni proporzionati a quel bene di cui vien privato l'uomo con una lesione permanente di quell'organo delicatissimo che è il cervello. La natura del pugilato odierno è tale che ordinariamente si debbono deprecare gravi lesioni nel cervello di colui che viene colpito da k. o. L'A. dimostra efficacemente il suo asserto esaminando:

1° il metodo e lo stile adottati nel pugilato;

2° la natura della struttura cerebrale e i dati scientifici moderni intorno alle cause ed agli effetti delle lesioni cerebrali;

3° l'opinione comune dei medici specialisti, che hanno studiato scrupolosamente tali lesioni originate dal pugilato.

3° L'ultimo argomento riguarda, infine, la cooperazione degli spettatori, i quali favoriscono il pugilato con la loro stessa persona e col loro contributo finanziario. E' difficile poter scusare gli spettatori dal peccato di scandalo, in quanto essi cooperano all'affermarsi di uno sport che, per le ragioni suddette, è moralmente ingiustificabile.

Col 5° comandamento la legge di Dio proibisce di cooperare con coloro che danneggiano l'integrità fisica degli uomini, e proibisce pure, conseguentemente, la semplice compiacenza per l'altrui sofferenza. La compiacenza per la sofferenza del prossimo assume la malizia propria della ferocia (« saevitas ») e della ferinità (notiamo, per l'esattezza, che il testo citato dalla II-II, q. 159, a. 2, sed contra, non è di S. Tommaso bensì di Seneca). Ben a ragione l'A. allude, a questo proposito, ad un testo di S. Tommaso che s'attaglia al caso nostro. Non sarà inopportuno trascrivere qui integralmente la saggia osservazione dell'Angelico: « Si qua vero in S. Scriptura inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi sicut de ave cum pullis non occidenda [Dout. 22, 6]: hoc fit vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis, exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines » (« Contra Gentes », III, 112: la citazione del Hillman è errata).

Ci sembra che nessun moralista sensato potrebbe negare seriamente la validità delle conclusioni a cui è giunto Hillman.

J. Ledit: *The eastern schism and the division of Europe.*

Il P. Ledit prende lo spunto da un libro recente di Oskar Halecki (« The Limits and Divisions of European History », New York, 1950) per trattare l'ardua ed attualissima questione della divisione religiosa tra l'Occidente e l'Oriente europeo. Troviamo in questo studio accurato, per quanto necessariamente sommario, un quadro storico fedele di questa divisione religiosa, che già cominciava a delinearsi al tempo dell'Editto di Milano.

I motivi di dissenso di ordine strettamente religioso si intrecciano continuamente, durante tutto il corso della storia, con motivi non meno pressanti e determinanti di natura prettamente politica: sono anzi questi stessi motivi politici, che hanno spesso il sopravvento. Ci sono alcuni motivi fondamentali, sostanzialmente identici in tutte le epoche, che perdurano ancora ai nostri giorni e riaffiorano di continuo nella stessa politica religiosa della Russia Sovietica.

E' possibile trovare una linea di accordo tra la mentalità tipicamente orientale e quella occidentale? La storia antica, medioevale, moderna e contemporanea ci insegna che il mondo orientale ha l'indiscutibile e poco invidiabile primato di un'intransigenza ostinatissima che gli inibisce ogni avvicinamento al mondo occidentale.

L'atteggiamento stesso della propaganda sovietica in generale e, in modo particolare, le risoluzioni adottate dal Concilio di Mosca del 1948 nei confronti del Papa, del movimento ecumenico e della Chiesa Anglicana, stanno a dimostrare eloquentemente che la vecchia mentalità, ancor oggi predominante nella Russia Sovietica, non consente alcun avvicinamento con l'Occidente. Per essere più esatti, dovremmo dire che tale accordo è bensì possibile, ma ad una sola chiarissima e inderogabile condizione: capitolazione dell'Occidente, con l'accettazione pura e semplice dell'ideale sovietico!

La mentalità tipicamente orientale dà indubbi segni di sopravvivenza nell'attuale atteggiamento sovietico in tutto ciò che concerne la materia religiosa. A comprendere meglio l'atteggiamento della Chiesa Russa giova ricordare alcuni dati storici di indubbia eloquenza, quali sono, ad esempio: l'antico irriducibile esclusivismo della Terza Roma; gli anatemi scagliati dal Concilio di Mosca del 1620; il Panslavismo antioccidentale del secolo XIX.

A chi osservi attentamente, l'attuale concezione sovietica in ciò che concerne la politica religiosa si presenta come una sintesi del vecchio e del nuovo: è questo un fatto che merita di essere attentamente valutato in quanto potrebbe spiegare il dinamismo proprio del movimento sovietico.

Le varie tappe percorse dall'evoluzione religiosa dell'Oriente si possono pertanto sintetizzare nell'ordine seguente:

1° intervento pacificatore dello Stato fra i vari contendenti, in quanto le controversie religiose pregiudicavano lo stesso ordinamento politico;

2° riconoscimento della supremazia a una determinata sede episcopale, fondato sull'importanza politica della città vescovile;

3° lotta contro tutti coloro che non vollero riconoscere i nuovi diritti politico-religiosi;

4° autocefalia raggiunta mediante la separazione dalle altre Chiese e influsso politico sulla vita religiosa;

5° giustificazione della separazione e dell'autocefalia con l'appello al popolo e fusione dei motivi religiosi col patriottismo;

6° missione predominante della Chiesa più forte nei riguardi delle altre Chiese ed eventualmente del mondo intero (Terza Roma);

7° integrazione della religione con la « Weltanschauung » culturale e ideologica universale;

8° sviluppo della nuova filosofia per mezzo di un partito fortemente centralizzato, il quale agisce in profondità sulle masse e crea i mezzi acconci per una coercizione fisica e psicologica allo scopo di far valere i suoi sovrani diritti (quasi messianici) e di assicurare così una nuova redenzione dell'umanità.

L'A termina il suo articolo osservando che un vero abisso intellettuale separa, oggi come nel passato, l'Oriente dall'Occidente. L'Oriente non potrà mai accordarsi con l'Occidente se non saprà o non vorrà tener conto, a sua volta, dell'evoluzione politico-religiosa dell'Occidente. Ora, tale evoluzione non interessa soltanto i rapporti fra Stato e Chiesa, ma altresì i rapporti tra individui e collettività, tra libertà e coercizione.

*P. Raimondo Verardo O. P.*

\* \* \*

## PENSAMIENTO - Vol. 7, 1951

Fasc. 1 - Josè Díez-Alegria S. J., *El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis Molina hasta 1592*; Juan Roig Gironella, S. J., *Metafísica de la belleza*; Salvador Cuesta, S. J., *El ente existencial y el ente existitivo con relación al objeto de la metafísica*.

Fasc. 2 - Jaime Echarri, S. J., *Racionalidad propia de las ciencias*; José Hellin, S. J., *El principio de identidad comparada, según Suarez*; José Díez-Alegria S. J., *El problema del fundamento ontológico de la obligación en la obra «De Iustitia» de Luis Molina (1593-1600)*.

Fasc. 3 - Baltasar Pérez Argos S. J., *El determinativo funcional de la voluntad: El «instinctus naturae» y el «imperium rationis»*; Ramón Puigrefagut, S. J., *La causalidad en los escritos de Max Planck*.

Fasc. 4. - SS. D. N. Pii Papae XII Litterae Encyclicae «*Humani Generis*»; *Contenido y significado de la Encíclica «Humani Generis»*; Joaquín Iriarte, S. J., *El filósofo en su ser y actitud, en su impulso y consistencia*; José Díez-Alegria, S. J., *Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica*; Salvador Cuesta, S. J., *Immanentismo irracionalista en la filosofía contemporánea*; Juan Roig Gironella, S. J., *Relativismo y metafísica absolutamente verdadera*; Alejandro Roldán, S. J., *Epistemología de la evolución biológica*.

J. Roig Gironella: *Metafísica de la belleza*.

Fondamentale, per la soluzione del problema estetico, la distinzione tra bellezza trascendentale e predicamentale.

Ognuno degli aspetti o valori trascendentali dell'essere deriva dal precedente e lo contiene. Dal concetto di essere si giunge a quello di unità, da questa si stabilisce la verità e dalla verità si compie finalmente il passaggio alla bontà. Ci si deve arrestare qui, ovvero è necessario fare un altro passo ed enucleare il concetto di bellezza, come valore trascendentale, partendo dalla bontà o perfezione propria di ogni essere in quanto tale? Il concetto di bellezza, per quanto non si identifichi con quello di bontà, ne deriva però immediatamente.

Questa conclusione, stabilita con un procedimento aprioristico, viene convalidata da una duplice conferma. Tale concezione, infatti, coincide praticamente con le varie definizioni offerte da tutta la gloriosa tradizione dei filosofi dell'estetica: da Platone (bontà) ad Aristotile (integrità, ordine e splendore - elementi della bontà) a Plotino (armonia unitaria e teleologica della perfezione formale [bontà] o idea realizzata in tutta la scalarità degli esseri). S'aggiunge, inoltre, la controprova offerta dall'esperienza stessa, contro cui si accaniscono invano i sostenitori del soggettivismo: a parità di condizioni soggettive, una grande perfezione oggettiva riuscirà a far vibrare il sentimento di colui che la contempla ben più di qualsiasi altra realtà sprovvista di tale perfezione.

Per dirimere la «*vexata quaestio*», che divide gli esteti in soggettivisti ed oggettivisti, e per salvare le genuine esigenze di questi due atteggiamenti antitetici, occorre far appello alla distinzione di importanza basilare tra bellezza trascendentale e predicamentale, precisando opportunamente il costitutivo di ambedue.



Bellezza trascendentale: ogni essere, in quanto tale, racchiude una immensa perfezione e verità, che è di per sé atta a causare diletto in ogni soggetto capace di penetrarne intimamente e contemplarne la natura.

Occorre tuttavia procedere oltre e precisare subito che ad ogni natura si sovrappongono molte perfezioni accidentali (ad es.: la luminosità, il colorito, l'armonia con le altre realtà...); ognuno di questi accidenti, pur avendo una propria perfezione specifica, viene a sovrapporsi ad un altro essere. Ora può accadere precisamente che l'insieme di queste perfezioni accidentali si trovi in sintonia con le disposizioni psicologiche particolari di un determinato soggetto contemplante (si coglie in tal caso una bellezza oggettiva in funzione della connaturalità verificantesi tra oggetto conosciuto e soggetto conoscente). Si salva così pienamente quella parte di vero, che viene accentuata oltre il giusto limite dai soggettivisti.

Se poi si vuol dare una definizione della bellezza, questa dovrà essere tale da potersi attribuire tanto alla bellezza trascendentale o specifica che a quella predicamentale o accidentale. In ogni caso, cioè, la bellezza si dovrà ritenere, e sarà realmente, un «verum delectans».

Vengono in tal modo ad accordarsi ed armonizzarsi in una visione sintetica superiore le due estreme tendenze estetiche: quella classica, che si compiace di sottolineare particolarmente la bellezza trascendentale consistente appunto nella perfezione essenziale propria di ogni essere in quanto tale, e quella moderna, la quale mette in rilievo il fatto che in molti casi si ha un vero godimento estetico pur non potendosene assegnare il fondamento oggettivo nella bellezza trascendentale. Si ammette pertanto la legittimità dell'istanza dell'estetica moderna quando si ricorda che nella realtà stessa delle cose si trovano, oltre la perfezione formale (che è fonte e costitutivo della bellezza trascendentale), molte altre fonti di bellezza (predicamentale). Ad ogni modo occorre notare che anche nel caso in cui l'aspetto soggettivo viene ad assumere un maggior rilievo, ci si trova pur sempre di fronte ad un aspetto oggettivo della bellezza stessa.

Troviamo in questo studio del P. Gironella molti spunti, che ci sembrano meritare la più attenta considerazione, in quanto sono suscettibili di ulteriori sviluppi dottrinali del più grande interesse. Ci sono tuttavia alcune particolari valutazioni, che non sembrano corroborate da valide ragioni. Un po' troppo semplicistica, a nostro modesto avviso, l'identificazione pura e semplice dei tre elementi costitutivi della bellezza oggettiva («integritas - proportio - claritas») con i tre trascendentali: «bonum - unum - verum». Se possiamo ammettere, sotto un certo aspetto, l'identificazione dei primi due termini («integritas - bonitas»), ci riesce però assai ostica l'identificazione degli altri termini («proportio - unum, claritas - veritas»). Il pensiero di S. Tommaso non sembra potersi adattare troppo facilmente a questo schema. Osserviamo ancora che gli esempi adottati dall'A. per spiegare la bellezza predicamentale, colta da un determinato soggetto in virtù di una certa connaturalità, non ci sembrano troppo convincenti. Una persona triste, spiega il P. G., coglie la bellezza di un determinato oggetto, in quanto in esso si riflette in qualche modo la tristezza del suo animo, mentre una persona lieta coglierà la bellezza intonata alla gioia. Non vediamo, in realtà, come una persona non possa cogliere e non colga di fatto la bellezza, che è pur sempre un dato oggettivo, tanto nell'uno che nell'altro caso, nonostante le diverse disposizioni soggettive di ordine puramente affettivo. Che se c'è una ragione di preferenza per l'uno o l'altro genere di bellezza in funzione di una diversa disposizione affettiva, questa ragione non riguarderà propriamente il bello in quanto tale (in quanto «verum delectans»), ma dovrà ricercarsi in altri motivi, che non sono certo gli elementi determinanti del godimento estetico come tale.

L'A. si augura ancora che qualcuno si dia la pena di determinare le supreme categorie della bellezza predicamentale, analogicamente a quanto fece Aristotele per le categorie dell'ente. Francamente preferiremmo che nessun filosofo scolastico si lasciasse indurre in una tentazione del genere.

R. Puigrefagut : *La causalidad en los escritos de Max Planck.*

Il problema della causalità ha interessato moltissimo l'illustre scienziato, che ne discusse a lungo nei suoi scritti. Contro i positivisti, i relativisti ed i soggettivistici il Planck affermò decisamente la trascendenza, necessità ed oggettività della causalità fisica.

Contro il contingentismo assoluto, che proclama il dominio esclusivo della probabilità, il fondatore della nuova fisica quantistica sostiene l'assoluta validità e preminenza delle leggi dinamiche tanto nel macrocosmo che nel mondo atomico e subatomico. Di fronte all'indeterminismo, basato sulla teoria delle relazioni proposta dallo Heisenberg, il Planck afferma la necessità di ammettere la causalità quale base indispensabile di ogni ricerca scientifica. La stessa libertà umana si può e si deve conciliare col dominio universale del determinismo.

Il P. Puigrefagut conclude il suo scritto osservando opportunamente che il Planck filosofo non s'è certo dimostrato all'altezza dello scienziato. L'atteggiamento filosofico del Planck in merito al problema della causalità è assai discutibile. La soluzione dell'arduo problema oltre che insufficiente, fa appello a principi epistemologici e metafisici gratuiti o anche falsi. Evidenti, poi, nel pensiero filosofico del Planck gli influssi esercitati dal criticismo kantiano. Praticamente il Planck, alla stessa guisa di Kant, vede nell'idea di causa una categoria a priori assolutamente necessaria per la nostra intelligenza, in quanto senza di essa non è possibile la conoscenza stessa. La causalità è pertanto un postulato, che dev'essere ammesso senz'altro dallo scienziato quale presupposto indispensabile di ogni investigazione. La legge della causalità è, in ultima analisi, un postulato agganciato, a sua volta, ad un altro postulato ancora più fondamentale: quello che afferma la finalità e l'ordine sia nel mondo della materia che nel mondo dello spirito. Non mancano, inoltre, nel Planck stesso tracce di positivismo (per quanto egli si dichiara antipositivista) e di pragmatismo. La mancanza di salde basi filosofiche ha impedito al Planck di difendere validamente il principio di causalità.

S. Cuesta : *La controversia sobre la limitación del acto.*

L'A. pone in rilievo i diversi atteggiamenti di alcuni scolastici contemporanei, appartenenti alle diverse scuole, in merito alla teoria della limitazione dell'atto per mezzo della potenza « como presunto fundamento de la metafísica cristiana y como punto de arranque de la diversificación de las concepciones escolásticas » (p. 232).

Per quanto il P. Cuesta dichiara di non voler entrare personalmente nella disputa dottrinale, è tuttavia manifesta la sua preferenza (peraltro comprensibilissima) per gli autori suareziani, decisi avversari del cosiddetto sistema tomista. Basti vedere, ad es., gli elogi rivolti ai due autori, che egli prende in particolare considerazione: i RR. PP. S. I. J. Hellin e L. Fuetscher. La maggior parte dell'articolo è inoltre dedicata agli argomenti ed alle obiezioni addotte contro la dottrina tomista, mentre le grandi linee del tomismo vengono sommarariamente esposte in una sola paginetta.

Se si tengono presenti la semplicità, lo schematismo logico, la simmetria rigorosa del sistema tomista, si è indotti facilmente a pensare che nella sintesi tomista (analogamente a quanto accade nella sintesi hegeliana) la realtà sia « violentada, torturada y deformada para sacrificarla a una idea preconcebida »: se le impugnazioni degli avversari del tomismo sono valide, non sarà certamente facile evitare questa sentenza di assoluta condanna (cfr. p. 235).

Dimostrata l'infondatezza della teoria tomista circa la limitazione dell'atto per mezzo della potenza, viene a crollare tutto il sistema. Ora la teoria dell'atto e della potenza viene impugnata su quattro fronti e cioè rispettivamente nei campi: 1° della scienza sperimentale; 2° della metafisica; 3° della storia della scolastica; 4° della storia della filosofia.

Tutte le obiezioni riferite dal P. Cuesta non recano sostanzialmente alcunchè di nuovo. Qualche obiezione ci sembra addirittura ridicola (come quando si ricorda il caso dello strumento che agisce senza essere mosso, mentre invece si muove l'oggetto su cui agisce lo strumento stesso!). Si tratta di difficoltà a cui i tomisti hanno già dato, e da tempo, una risposta: vedere, ad es., la risposta data dal P. Manser («Das Wesen des Thomismus») alle obiezioni proposte dal P. Fuetscher in merito al principio di individuazione. Il P. Cuesta pone bensì in gran rilievo le obiezioni addotte contro la teoria tomista, ma non fa alcun accenno alla soluzione data dai tomisti stessi.

Vorremmo fare qualche osservazione su alcuni punti particolari dell'esposizione del P. Cuesta. Trattando il problema dal punto di vista della storia della Scolastica, l'A. dà un particolare rilievo allo studio del P. Martinez del Campo S. I. («Doctrina S. Thomae de Actu et Potentia et de Concursu», Mexici, 1944) e ne riporta le conclusioni. Annovera il Raeymaecker tra coloro che «se inclinā a afirmar una elaboraciōn de la misma [teoria tomista dell'atto e della potenza] de sentido ultrarrealista, posterior a Santo Tomàs» (p. 241). In una nota critica, pubblicata sul «Divus Thomas» di Piacenza (A. LIV, 1951, pp. 80-87: «Distinctio realis metaphysica, non obiectiva, inter essentiam et esse estne ad mentem S. Thomae?») abbiamo già risposto da un punto di vista esegetico-teorico-storico alle argomentazioni del P. Del Campo, argomentazioni che non ci sembrano per nulla convincenti. Quanto all'autorità del Raeymaecker notiamo che viene qui addotta fuori proposito. Questo Autore, infatti, dopo aver giustamente osservato che S. Tommaso non trattò mai «ex professo» la questione della distinzione reale tra essenza ed esistenza, scrive: «Postquam de mente S. Thomae iam constiterat, distinctio realis ab omnibus thomistica, et non amplius aegidiana, vocata est et thomisticae, Aegidium in hoc sequentes, illam thesim ut omnino fundamentalem habuerunt» («Metaphysica Generalis, Notae historicae», Lovanii, 1935, p. 344). Per il Raeymaecker è fuori dubbio che S. Tommaso abbia ritenuto la reale distinzione tra essenza ed esistenza. Egidio Romano aggiunse di suo due cose: la affermazione esplicita della dottrina come tesi «fondamentale» di tutto il sistema (ciò si trova implicitamente nello stesso S. Tommaso) e l'esagerazione della distinzione («inter rem et rem, quasi inter res separabiles», cfr. ibid., pp. 343-344).

Come già notammo nella nota sopracitata, la dottrina del Raeymaecker coincide perfettamente, nonostante la diversità o, meglio, precisazione terminologica, con la dottrina patrocinata dai cosiddetti «tomisti rigorosi».

Vero responsabile della teoria tomista sarebbe l'ultrarrealismo contro cui hanno validamente reagito il Suarez e i suoi seguaci. Se così fosse, dovremmo concludere tranquillamente che lo stesso S. Tommaso è stato la più illustre vittima dell'ultrarrealismo e non si potrebbe certo affermare con tanta sicurezza che «la colosal sistematizaciōn de la Summa Theologica de Santo Tomàs (unitamente a «la llegada de la obras de Aristoteles a Europa») cerraron por completo el campo de la teologia a los peligros ultrarrealistas» (p. 242).

P. Raimondo Verardo O. P.

\*\*\*

#### L'ANNÉE THÉOLOGIQUE - 1951

Fasc. 1 - A.-T., *Les présences de Dieu en l'homme*; Mgr. Calvet, *Dieu dans la vie ou la sagesse naturelle en pays chrétien*; F. Cayré, *Dieu prouvé par la vie de l'esprit*; E. Masure, *Métaphysique des montées créatrices*; P. Blanchard, *Presence et absence de Dieu dans l'expérience mystique*; Poreye, *Les Bollandistes*.

Fasc. 2 - M. Jugie, *Définition du Dogme de l'Assomption*; F. Cayré, *Dieu présent au cœur*; P. Blanchard, *André Gide et l'obsession de Dieu*.



Fasc. 3 - A. T., *Le réalisme en hagiographie*; Cantinat, *Marie fut-elle aimée de Jésus?*; F. Cayré, *Patristique et réforme liturgique*; Thonard, *Psychanalyse et présence de Dieu*.

Fasc. 4 - A. Th., *Sainteté et présence de Dieu*; H. Du Manoir, *S. Léon et Chalcedoine*; F. Cayré, *Le grand augustinisme*; G. Tavard, *Théologie et présence de Dieu*.

F. Cayré: *L'action de Dieu dans l'Eglise. Dialogue avec M. le Pasteur Boegner*.

Cortese e ferma risposta in cui il Cayré espone e giustifica con grande chiarezza la dottrina della Chiesa Cattolica in merito all'evoluzione del dogma.

Il Pastore protestante Boegner in un articolo apparso sul «Figaro» (21 dic. 1950) manifestava il suo disappunto per gli interventi di S. Santità Pio XII in materia dottrinale, esprimendo nel contempo la speranza di una più intima unione tra cristiani cattolici e protestanti (la più bella preghiera cristiana, il «Pater», dovrebbe contribuire mirabilmente al raggiungimento di questo nobilissimo scopo).

Secondo il Boegner la solenne proclamazione del dogma dell'Assunzione di Maria SS. proposto come «verità rivelata» avrebbe provocato un profondo turbamento nella coscienza di molti cristiani (non esclusi gli stessi cattolici). Per questa pretesa «verità rivelata», osserva il B., non si può invocare la testimonianza della S. Scrittura o di alcun Padre dei primi cinque secoli del Cristianesimo.

L'obiezione è vecchia. Il Cayré risponde brevemente esponendo in modo magistrale il pensiero della Chiesa Cattolica. E' certo, anzitutto, che non si può invocare alcuna testimonianza esplicita della S. Scrittura in merito alla Assunzione di Maria SS. Ma ciò che non vien detto esplicitamente può ben essere contenuto in modo implicito nella stessa S. Scrittura. Si tratterà in ogni caso di saper cogliere lo spirito al di là della lettera (cfr. «II Cor.», 3, 6; S. Agostino, «De spiritu et littera»). Non insistono, del resto, gli stessi protestanti sulla testimonianza dello Spirito, il quale guida l'intelligenza dei fedeli nell'interpretazione della S. Scrittura? Ciò ammesso, non ci sarà difficile trovare nella stessa S. Scrittura un saldo fondamento di questo dogma. Il Cayré si limita a ricordare Rom. 8, 23. Lo stesso dicasi per la tradizione dei primi secoli del Cristianesimo. Non ci sono testimonianze esplicite, d'accordo; non mancano tuttavia i semi della verità, che verrà intesa in modo più esplicito nei periodi storici successivi.

Ma il punto centrale della questione non è questo. Si tratterà piuttosto di sciogliere una questione basilare: qual'è lo spirito che anima e assicura l'ortodossia dello sviluppo dottrinale nell'ambito del Cristianesimo? Tale sviluppo non si può attuare che sotto l'influsso della sapienza, che è un dono dello Spirito Santo. Su questo punto il Pastore Boegner, e con lui i protestanti, possono bene condividere il pensiero dei cattolici. Le divergenze tra gli uni e gli altri cominciano quando i cattolici affermano che l'esercizio stesso di questo dono della sapienza deve sottomettersi a quel controllo della Chiesa, che è assolutamente necessario se non si vuol cadere nell'illuminismo individuale. Non si vuole con questo misconoscere in alcun modo l'azione salutare dello Spirito; si tratta, molto più semplicemente, di riconoscere e valutare questa stessa azione alla luce di quei criteri, che sono stati indicati da Dio stesso. Non è forse proprio il Vangelo ad insegnarci che agli Apostoli (e quindi ad una gerarchia sottomessa all'autorità di un capo) venne affidata la missione dottrinale? Ma il Capo della Chiesa non esercita la sua suprema autorità dottrinale quasi isolandosi dalla Chiesa stessa. Lo si è visto manifestamente proprio in occasione della proclamazione del dogma dell'Assunzione: il Sommo Pontefice ha interrogato tutti i Vescovi e questi hanno risposto sia in nome proprio che in nome dei fedeli delle rispettive diocesi. Lo Spirito Santo agisce non solo sugli individui, ma altresì sull'insieme del Corpo Mistico di Cristo e, in modo tutto

particolare, sulla gerarchia. Il Cristo non ha fondato una associazione di sapienti, di letterati o di filosofi, bensì una società di credenti, i quali, fedeli alla sua voce, parlano in suo nome e vivono del suo Spirito.

Ciò premesso, non è difficile comprendere per qual motivo, secondo i cattolici, una dottrina praticamente ammessa da tutta la Chiesa non può non essere rivelata. Naturalmente non si ometterà di porre in rilievo i fondamenti di questa verità, fondamenti che vengono offerti tanto dalla S. Scrittura che dalla Tradizione. Ma in ogni caso non si tratterà di un lavoro scientifico puro e semplice; si dovrà piuttosto stabilire in qual modo il senso cristiano contribuisca a mantenere un saldo contatto con le fonti stesse del dogma. E' stata appunto questa la via maestra seguita dalla Chiesa Cattolica per giungere alla solenne proclamazione del dogma.

Lo Spirito Santo agisce sul mondo per mezzo della Chiesa, che guida fermamente le anime alla conquista delle più fulgide mete fissate dal piano della Divina Provvidenza.

P. Blanchard: *André Gide et l'obsession de Dieu.*

In questo studio sull'evoluzione del pensiero del Gide in merito al problema di Dio, vengono analizzati i quattro temi seguenti: « L'homme et Dieu »; « L'athéisme gidien »; « Le ressentiment de Saül »; « Un grand échec spirituel ». Particolarmente istruttivo ed interessante il confronto con S. Agostino. In ambedue i casi ci troviamo di fronte ad uno spirito tormentato dal problema di Dio. In fondo A. Gide non è che un Agostino mancato. Riportiamo qui testualmente il passo che riassume assai felicemente la conclusione di questo bello studio sul pensiero gidiano: « André Gide, c'est un drame spirituel dont l'achèvement coïncide avec la mort. André Gide est, d'une certaine manière, sur le plan spirituel, on ne saurait les comparer pour le génie, un Augustin manqué. Quelles ressemblances entre ces deux êtres, dévorés d'inquiétude, avides d'aimer et d'être aimés, tourmentés dans leurs corps par des passions de feu, soutenant, pendant des années, le drame de la chair et de l'esprit! Et cependant quelles différences dans ces itinéraires spirituels: une âme qui s'ouvre, une âme qui se ferme, une âme qui se libère par Dieu, une âme qui se libère de Dieu, une inquiétude qui se cultive, un esprit qui triomphe de la chair, par la grace, une chair qui compromet et éteint l'esprit! André Gide meurt, après avoir, jusqu'à la fin, trompé sa faim par des nourritures terrestres. Augustin ferme ses yeux, que le Christ a purifiés, après avoir construit la « Cité de Dieu » (p. 141).

A. Th.: *Le réalisme en hagiographie.*

Il realismo è il nuovo metodo che prevale oggi decisamente nell'agiografia. Come tutti i metodi, dev'essere valutato serenamente nei suoi vari aspetti onde accertare quali siano i pregi e i difetti o le lacune che esso presenta. Occorre anzitutto prendere in esame le varie forme assunte dal realismo.

Il realismo artistico è assai sovente un realismo superficiale: s'attarda nelle descrizioni, forza decisamente le tinte allo scopo di dar maggior rilievo alle figure o alle tesi care allo scrittore.

Il realismo storico mira a porre il proprio personaggio nel suo vero ambiente. Si vuole offrire al lettore uno studio coscienzioso dei fatti realmente accaduti, evitando così scrupolosamente di cadere nel ridicolo tanto deprecato nelle biografie vecchio stile in cui trionfava il gusto, invero assai discutibile, del meraviglioso.

Chi preferisce il realismo psicologico, analizza i movimenti più segreti dell'anima umana. Si ritrova Dio, lo si sente, lo si intravede penetrando nelle profondità più recondite del cuore umano.

Il realismo soprannaturale si propone, infine, di studiare l'azione della grazia quale si può rilevare soprattutto nelle manifestazioni mistiche superiori, in cui Dio fa sentire in modo particolarmente evidente la sua presenza.

Ciò premesso, l'A. pone in rilievo alcuni notevoli difetti che si debbono

purtroppo deprecare in certe biografie di Santi scritte secondo i canoni dell'anzidetto realismo.

Sotto il pretesto di realismo si rischia sovente di falsare la storia stessa commettendo gravi errori di impostazione e di valutazione. E' appunto quello che è accaduto per la biografia di S. Agostino scritta con la migliore delle intenzioni da Lucien Fabre (Maison Hachette, collez. « Saints en leur temps »).

Gli antichi agiografi sono comunemente accusati di aver esagerato nel magnificare le virtù dei Santi, ricorrendo a tal fine a pie leggende assolutamente prive di qualsiasi valore storico. Oggi si cade in un difetto analogo, sebbene di segno opposto, in quanto si vuol sopravvalutare il male a scapito del bene. Nessuna vita più di quella di S. Agostino può offrire un facile pretesto per giustificare un atteggiamento del genere. Il cosiddetto realismo dovrebbe autorizzare lo scrittore ad accentuare l'aspetto negativo a tutto svantaggio e discapito di quello positivo. C'è, a questo proposito, un'affermazione del Fabre che è assai discutibile: la vita di S. Agostino, dice questo autore, « est d'autant plus consolante aux pêcheurs qu'elle le montre remonté de plus bas ». Partendo da questo presupposto il Fabre si compiace nel mettere particolarmente in risalto l'aspetto negativo della carne, del vizio, e dimentica l'altro aspetto, non certo meno reale, dello spirito. Non ci offrono forse le stesse « Confessioni » di Agostino una preziosa testimonianza della prepotente attrattiva verso il bene sperimentata dal grande Santo pur nel periodo del suo ben noto traviamiento morale? Il realismo, per essere veramente tale, dovrà pur sempre rispettare le esigenze della verità oggettiva, di tutta la verità in ogni suo aspetto. Le stesse espressioni particolarmente crude, a cui ricorre questo Autore nel narrare la vita peccaminosa di Agostino, non sono certo necessarie per rendere il racconto più veritiero, più aderente alla realtà storica.

Per qual motivo non si debbono apprezzare nel loro giusto valore le esigenze non meno genuine del realismo spirituale? Perché non si dovrà tener conto del tormento spirituale, che è stato sempre presente nell'anima del grande Dottore d'Ippona, come ci attesta chiaramente egli stesso quando afferma: « Inquietum est cor nostrum Domine...? ».

Il realismo può dare ottimi frutti quando venga applicato con saggezza e discernimento nel campo agiografico, ma si deve seguire in ogni caso un « realismo integrale », non già un realismo parziale e deformatore della stessa realtà storica!

F. Cayré: *Le grand agustinisme.*

Dopo aver ricordato brevemente i dieci movimenti dottrinali che si ispirano, o pretendono ispirarsi, a determinate tesi sostenute da S. Agostino (agostinismo antipelagiano; teologico medioevale; mistico medioevale; scolastico; politico; agostinianesimo [dottrina dell'Ordine Agostiniano]; agostinismo congruista; berulliano; « ecclésiast » [Cristo vivente nella Chiesa]; filosofico), il P. Cayré, ben noto specialista in materia, rievoca le grandi linee fondamentali del pensiero di Agostino (grande agostinismo).

Conclude il suo studio sottolineando l'attualità e la fecondità della dottrina agostiniana specialmente se integrata e sintetizzata armonicamente col tomismo.

Dal punto di vista dogmatico merita particolarmente di essere ricordata la dottrina di Agostino intorno alla SS. Trinità, a Gesù Cristo, alla grazia, alla Chiesa.

La morale agostiniana ha dato un particolare rilievo allo studio dei punti seguenti: orientamento dell'uomo verso la beatitudine; virtù morali: umiltà, pietà, fermezza; importanza fondamentale della carità: « Ama et fac quod vis ».

Manifesta l'ispirazione platonica nel pensiero agostiniano: non a torto Agostino viene considerato come l'iniziatore e l'animatore del platonismo cristiano. Troviamo così applicata la metafisica della partecipazione a proposito della creazione. L'antropologia agostiniana insiste particolarmente sull'anima piuttosto che sul composto anima-corpo (per quanto l'unità sostanziale del-



l'uomo non venga mai negata). Lo studio dell'anima, nel pensiero agostiniano, rappresenta la via più rapida e sicura per giungere a Dio.

I due oggetti fondamentali dell'indagine filosofico-teologica agostiniana sono per l'appunto l'anima e Dio: *Deum et animam scire cupio*.

Non meno evidente e profondo l'influsso platonico sulla nozione agostiniana della verità. Vi si ritrova un'eco delle idee platoniche ma vi si nota, nel contempo, un netto superamento del platonismo stesso. Dio è, infatti, la stessa verità creatrice e illuminatrice. Dio stesso è il Maestro interiore che fa risuonare la sua voce nelle più recondite profondità del cuore umano. La verità trascendente è il primo principio dell'intendere sul piano metafisico: è la suprema «ratio intelligendi».

La vera sapienza agostiniana appartiene però ad un ordine superiore, a quello cioè della grazia: si tratta della conoscenza sperimentale di Dio ottenuta per mezzo della carità che conduce l'anima alla «fruitio». Ed è precisamente in questo campo che Agostino ci si rivela come un autentico mistico. Del resto le stesse «Confessioni» ci dicono come Agostino abbia ricevuto altissime grazie d'orazione. L'esperienza mistica ha esercitato un potente influsso su tutto l'orientamento dottrinale del Vescovo d'Ipbona. Lo stesso problema della predestinazione dev'essere inquadrato in questa atmosfera di abbandono mistico, di carità fruitiva: si direbbe che, per Agostino, il problema teorico non si pone nemmeno per coloro che amano veramente Dio e ne conoscono la bontà, la giustizia, la sapienza.

L'anima dell'agostinismo consiste, in ultima analisi, in una presenza di Dio, operante nell'uomo per mezzo della grazia. I nostri contemporanei, che sono assetati di interiorità e di vita, trovano nel dinamismo della dottrina agostiniana l'alimento che cercano tanto avidamente.

Agostinismo o tomismo? Non si può impostare il problema in questi termini. In realtà non si tratta di scegliere l'uno abbandonando l'altro, come se i due sistemi fossero antitetici e si escludessero a vicenda. Si tratta piuttosto di integrare l'uno con l'altro, armonizzando le esigenze genuine dei due metodi, delle due correnti di pensiero che sono, in verità, complementari.

In tal senso si può dire ben a ragione che il grande agostinismo può fungere da preziosissimo strumento ausiliare. Ci piace riportare qui le belle parole con cui il Cayré conclude saggiamente il suo articolo: «Loin de s'opposer à l'autre méthode, le grand augustinisme doit en être un puissant auxiliaire, heureux de conduire à la vérité intégrale, en toute sympathie avec le thomisme, des esprits sincères, mais habitués à suivre une voie très intérieure dont le terme sera la foi de l'Eglise. «L'Année Théologique», qui tend à ce but, devra désormais d'autant plus s'appliquer à réaliser cet idéal qu'il sera inscrit dans son titre, «Année Théologique augustinienne» (p. 320).

P. Raimondo Verardo O. P.

\* \* \*

## RECHERCHES DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIEVALE T. XVIII, 1951.

Fasc. 1 - B. Botte, O. S. B., *Note sur l'auteur du «De Universo» attribué à saint Hippolyte*; M.-D. Chenu, O. P., *Les deux âges de l'allégorisme scripturaire au moyen âge*; B. Smalley, *A Commentary on the «Hebraica» by Herbert of Bosham*; R. A. Gauthier, O. P., *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Étique à Nicomaque*, O. Lottin, S. O. B., *Les vertus morales infuses dans l'école franciscaine au début du XIV<sup>e</sup> siècle*; P. Glorieux, *Le Commentaire sur les Sentences attribué à Jean Gerson*.

Fasc. 2 - P. Hadot, *Typus. Stoïcisme at monarchianisme au IV<sup>e</sup> siècle d'après Candide l'Arien et Marius Victorinus*; O. Lottin, O. S. B., *Une source commune à la « Summa Sententiarum » et aux « Sententiae Anselmi »*; E. Rathbone, *Note super Iohannem secundum magistrum Gilbertum*; H. Betti, O. F. M., *Notes de littérature sacramentaire*; P. Glorieux, *L'activité littéraire de Gerson à Lyon. Correspondance inédite avec la Grande-Chartreuse*; R. Haubst, *Johannes Wenck aus Herrenberg als Albertist*.

O Lottin: *Les vertus morales infuses dans l'école franciscaine du XIV<sup>e</sup> siècle*.

Fedele al suo metodo, il noto studioso di storia del pensiero medioevale ci espone in rapida sintesi la dottrina di Duns Scoto, Alessandro di Alessandria, Ugo di Novo Castro, Pietro Auriol e di un anonimo (c. 1310) intorno alle virtù morali infuse.

Secondo lo Scoto non si può addurre alcun argomento valido per dimostrare la necessità delle virtù morali infuse.

Per spiegare rettamente il funzionamento dell'organismo soprannaturale sono sufficienti i tre fattori seguenti: virtù morali acquisite (giustizia, forza, temperanza); la carità, che orienta gli atti delle tre virtù morali al fine soprannaturale; la prudenza, che garantisce la rettitudine nel modo di agire dettando il giusto mezzo nell'esercizio degli atti proprii delle tre virtù morali acquisite.

Alessandro di Alessandria sostiene la stessa tesi dello Scoto. Le virtù morali infuse e quelle acquisite non possono informare una stessa facoltà avendo un identico oggetto formale ossia il bene conforme alla retta ragione: in tal caso, infatti, si troverebbero nello stesso soggetto due accidenti di egual natura, il che è manifestamente impossibile. Se si obietta che il dono della forza può ben coesistere con la virtù morale omonima, la risposta è assai facile: il dono non è una virtù, anzi, propriamente parlando, non è nemmeno un abito. La norma, che regola l'esercizio delle virtù infuse, è diversa da quella propria delle virtù acquisite? Nulla di più falso: in realtà sia nell'un caso che nell'altro non si ha che un'identica regola, la quale riveste due modalità a seconda della presenza o dell'assenza della grazia. In breve: per Alessandro di Alessandria il pieno funzionamento dell'organismo soprannaturale viene assicurato dalle virtù morali acquisite, in quanto vengono corroborate dalla grazia, che le adatta e proporziona al fine soprannaturale e alle esigenze proprie delle virtù teologiche.

Ugo di Novo Castro (scrisse il suo Commento alle Sentenze tra il 1307 e il 1317) riporta fedelmente le due opposte sentenze con i relativi argomenti senza pronunziarsi in favore dell'una o dell'altra: « hoc nichil assero utrum istud sustineri possit ».

La questione anonima sulle virtù morali infuse presenta un notevole interesse per la particolare concezione del rapporto tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. L'anonimo, che, come i precedenti, conosce perfettamente la soluzione tomista, rigetta decisamente le virtù morali infuse. Non si può assegnare alcun atto di una virtù morale, che non possa procedere da una virtù acquisita: non v'è, quindi, alcuna ragione di distinguere le virtù morali in acquisite e infuse.

La ragione fondamentale della soluzione caldeggiata dall'anonimo deve ricercarsi nella natura stessa dell'azione divina. Il Creatore ha provvisto la natura di tutti i mezzi necessari per il conseguimento del proprio fine. Ora, il fine, a cui l'uomo tende con un desiderio naturale, è la beatitudine eterna. Se l'uomo non può raggiungere questo fine, ciò non è dovuto certamente alla natura presa in se stessa (quale fu creata da Dio) bensì unicamente al peccato e alla pena ad esso conseguente. Per conquistare la beatitudine eterna l'uomo non ha affatto bisogno di aiuti superiori alla natura: basta, per questo, risa-

nare e restaurare la natura stessa. Non v'è, quindi, alcuna necessità di ammettere le virtù morali infuse. Si vuol giustificare la distinzione delle virtù morali in acquisite ed infuse ricorrendo alla diversità specifica degli oggetti formali delle une e delle altre. In realtà l'oggetto formale nei due casi non muta affatto. La temperanza sia infusa che acquisita ha sempre necessariamente lo stesso oggetto formale: compito della temperanza resta sempre quello di moderare il piacere. — Si ricorre ancora alla diversità della norma seguita nell'uno o nell'altro caso (legge divina o ragione naturale) per dimostrare la diversità specifica degli oggetti. Ma in tal caso si confonde l'oggetto formale con una particolare modalità: ora, ciò che specifica la virtù non è la modalità, bensì l'oggetto formale. Radicalmente errato, oltre tutto, lo stesso presupposto di questo ragionamento: ragione naturale e legge divina non sono, infatti, delle norme essenzialmente diverse. — Si vuole, infine, che la virtù acquisita si porti al suo oggetto in modo naturale, mentre la virtù infusa attingerebbe l'oggetto in modo soprannaturale. Anche ciò è falso: la stessa virtù infusa si porta al suo oggetto in modo naturale, poichè si ispira sempre alla norma dettata dalla sana ragione. Dio può certamente infondere in un determinato soggetto le virtù morali, ma in nessun caso si potrà mai parlare di diversità specifica tra le virtù morali infuse ed acquisite (si tratterebbe, insomma, di virtù infuse « per accidens » e non « per se »).

Questo testo dell'anonimo, come chiaramente si vede, sta a confermare che la soluzione tomista si ispira alla netta distinzione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale, mentre la sentenza scotista attenua notevolmente tale distinzione. Non si può, quindi, negare all'anonimo il merito di aver posto in risalto la diversità radicale dei rispettivi punti di partenza delle due opposte sentenze.

Pietro Auriol, discepolo di Duns Scoto, abbandona la posizione sostenuta dagli altri maestri della scuola francescana ed opta senz'altro per la sentenza tomista.

Giustifica la sua scelta con due ragioni. Il battesimo rende i bimbi grati a Dio: tant'è vero che il bambino che muoia subito dopo il battesimo viene ammesso immediatamente alla visione beatifica. Ora, non si può essere grati a Dio se non si è adorni della grazia e delle virtù. — Inoltre: il bambino riceve, mediante il battesimo, la grazia; senza grazia, infatti, non si dà remissione del peccato. Ora, chi riceve la grazia deve pur ricevere necessariamente le virtù, in quanto queste non sono realmente distinte dalla grazia stessa, la quale non è altro che l'armonia e la bellezza risultante dall'insieme delle virtù.

Stabilita in tal modo la sua posizione, Auriol risponde alle difficoltà che vengono mosse contro la tesi tomista. Ne ricordiamo una sola, che ci sembra presentare un maggiore interesse. L'esercizio della virtù per l'uomo virtuoso è dilettevole. Ora, l'esperienza quotidiana ci insegna che il bambino giunto all'età della discrezione, per quanto sia santificato dalla grazia, non prova alcun diletto negli atti di virtù che egli compie; ben al contrario prova sovente una vera ripugnanza nel compiere gli atti virtuosi. Il che starebbe precisamente a dimostrare che egli non possiede ancora le virtù che gli faciliterebbero l'esercizio di questi atti buoni. — L'Auriol dà la seguente risposta. Il diletto accompagna certamente e facilita l'esercizio della virtù acquisita non già di quella infusa. Nell'azione virtuosa si devono, infatti, distinguere due generi di circostanze. Le une, ossia quelle che sono proprie delle virtù acquisite, non riguardano propriamente l'atto come tale, bensì l'agente: in forza di esse si pone un determinato atto virtuoso con prontezza e diletto. E ciò si spiega agevolmente per il fatto che le virtù acquisite grazie alla ripetizione degli stessi atti vengono a creare una certa connaturalità tra l'agente e l'atto virtuoso. Ma tali non sono di certo le circostanze che caratterizzano le virtù infuse. Anche un grande santo, pur possedendo l'abito della fede infusa in grado sovramente, può provare più difficoltà a credere che non una vecchietta meno santa di lui. Le circostanze proprie dell'atto virtuoso in quanto tale sono di altro genere: l'atto stesso deve essere conforme e proporzionato al fine a cui è ordinato, dev'essere posto nel tempo e nel modo dovuto ecc. Nel caso delle virtù infuse si tratta di circostanze di ordine soprannaturale, la cui realizzazione ri-



chiede la presenza abituale e speciale dello Spirito Santo nell'anima del giusto.

In un prossimo studio, che sarà stampato nel IV tomo dell'opera « *Psychologie et morale au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle* », l'A. si propone di esporre la dottrina dei maestri domenicani intorno allo stesso argomento.

A. Gauthier : *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque.*

Crediamo di far cosa particolarmente grata ai lettori della nostra rivista riassumendo con una certa ampiezza lo scritto pregevolissimo del P. Gauthier. Tale studio merita effettivamente un particolare rilievo, in quanto serve egregiamente a sottolineare l'evoluzione del pensiero di S. Tommaso su alcuni punti di dottrina filosofico-teologica.

Nel 1921 il P. Mandonnet assegnava quale data approssimativa della composizione del Commento all'Etica Nicomachea il 1266. Recentemente, invece, il Verbecke proponeva il 1260 (« *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque* », *Revue philos.*, Louvain, 1949). Tale suggerimento venne accolto senz'altro da D. O. Lottin e dagli editori della notissima opera del Grabmann « *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* » (III ediz., Muenster, 1949). Secondo il P. Gauthier tale data dev'essere spostata di alcuni anni (1270-1271); più precisamente: se si accetta la cronologia della « *Summa Theologica* » proposta dal Glorieux, si deve ammettere che la lezione 6 del libro I fu scritta prima del mese di dicembre del 1270, mentre le lezioni 8, 9 del libro IV furono stese prima dell'estate del 1271; se invece si adotta la cronologia più tardiva suggerita dal Lottin, bisognerà spostare di alcuni mesi tale data.

Prima dello studio del Verbecke le varie date proposte dagli studiosi per l'Etica a Nicomaco vennero desunte da un testo di Tolomeo di Lucca. Se si crede alla testimonianza di Tolomeo di Lucca, si dovrà scegliere uno di questi tre periodi: 1261-1264 (così il Grabmann nel 1914), 1265-1268 (Mandonnet, 1920), 1261-1267 (Salman, 1932). Ora s'è potuto definitivamente stabilire che la cronologia fissata da Tolomeo per tutte le altre opere di S. Tommaso citate insieme all'Etica a Nicomaco è errata. Se ne conclude agevolmente che la testimonianza di Tolomeo non può assolutamente far testo. Lo studio del P. Gauthier dimostra positivamente che la stessa data proposta da Tolomeo per il Commento di S. Tommaso all'Etica dev'essere senz'altro rigettata.

Si deve scartare, anzitutto, la soluzione adottata dal Verbecke. Questi, infatti, stabilisce le sue conclusioni prendendo le mosse dall'analisi della dottrina di S. Tommaso intorno alla beatitudine e alla funzione del piacere nella eudemonia. S. Tommaso, infatti, nel III « *Contra Gent.* » e in tutte le opere posteriori considera sempre il piacere come « *concomitans* » al fine ultimo dell'uomo, mentre negli scritti anteriori il piacere viene sempre considerato come « *formaliter complens beatitudinem* ». La dottrina esposta da S. Tommaso nella Etica Nicomachea è sostanzialmente identica a quella che si trova negli scritti del primo periodo. Se ne dovrebbe pertanto concludere che il Commento alla Etica è stato composto prima del III libro « *Contra Gent.* », cioè appunto verso il 1260.

Contro questo ragionamento il P. Gauthier fa due osservazioni.

1. In ogni caso la data di composizione del Commento all'Etica non può essere anteriore al 1262. La ragione che ne dà è assai semplice e convincente. S. Tommaso sia nel II libro « *Contra Gent.* » che nel Commento all'Etica cita il « *De Animalibus* » di Aristotele secondo la traduzione di Guglielmo di Moerbecke, traduzione che non poté pervenire a S. Tommaso prima del 1262.

2. Dall'analisi accurata del testo non si può affatto stabilire che il Commento all'Etica sia stato composto prima del II libro « *Contra Gent.* »; si dovrebbe anzi giungere alla conclusione opposta. Raffrontando infatti i tre testi, in cui S. Tommaso fa l'esegesi di due passi di Aristotele (Etica X, c. 4, 1174 b 23-26 e 1174 b 31-33) e cioè: « *Contra Gent.* » III, c. 26, ob. 2; I-II, q. 33, a. 4, ob. 3; « *Etica* », X, lez. 6, nn. 2027, 2030, — il P. Gauthier osserva: il pensiero

esposto da S. Tommaso nel «*Contra Gent.*» non è ancora chiaro; vi si trovano distinzioni piuttosto complicate; si direbbe che l'Angelico stia cercando una soluzione che non gli si prospetta ancora chiaramente. Assai più limpida e lineare, invece, l'esegesi proposta in I-II e nell'*Etica* a Nicomaco. Il passo dell'*Etica* a Nicomaco rassomiglia assai più al testo parallelo della I-II che non a quello del «*Contra Gent.*».

Si deve inoltre aggiungere che dal pensiero esposto da S. Tommaso nel *Commento all'Etica* non si può dedurre una conclusione certa per quello che riguarda l'atteggiamento personale del S. Dottore; in quanto S. Tommaso stesso, in veste di commentatore, fa dire ad Aristotele quello che egli effettivamente ha voluto affermare. Troviamo tuttavia, anche qui, un'espressione che avvicina insospettatamente il passo del *Commento all'Etica* al testo della I-II: «*delectatio perficit operationem non sicut habitus qui inest, id est non sicut forma intrans essentiali rei*» (ibid. n. 2030).

Comunque, quand'anche si volesse seguire il criterio scelto dal Verbecke, si dovrebbe fissare una data notevolmente posteriore a quella assegnata per il «*Contra Gent.*». La data più esatta dovrebbe essere quella proposta per la I-II. Ad ogni modo non si può annettere un'eccessiva importanza al criterio adottato dal Verbecke.

Per fissare in modo più conveniente e probativo la data di composizione del *Commento all'Etica*, il P. Gauthier ricorre ai quattro criteri seguenti, che si integrano vicendevolmente e consentono di raggiungere con sufficiente certezza una conclusione positiva:

1. evoluzione della dottrina di S. Tommaso intorno alla magnanimità e ai vizi opposti a questa virtù;
2. le citazioni del libro *Λ* della *Metafisica* di Aristotele;
3. le citazioni dello *Ps.-Andronicus*;
4. evoluzione del pensiero dell'Angelico intorno alla facoltà in cui risiedono, come in proprio soggetto, la contingenza e la perseveranza.

1. Negli scritti di S. Tommaso troviamo due concezioni della magnanimità. La prima si riallaccia propriamente al pensiero cristiano medioevale: l'oggetto proprio della magnanimità è la grandezza. La seconda deriva direttamente da Aristotele (II e IV libro dell'*Etica Nicomachea*): la magnanimità ha come suo proprio oggetto l'onore. Ora, sia nel «*De Malo*» che nel *Commento alle Sentenze* prevale nettamente la prima concezione: la magnanimità è la virtù che regola l'appetito dell'uomo in ordine alla grandezza. Ancora: nelle due opere anzidette il S. Dottore parla della magnanimità trattando della superbia: la magnanimità è la virtù che consente all'uomo di tenere il giusto mezzo tra i due vizi opposti della superbia (e vanagloria) e della pusillanimità. Questi due vizi sono indicati rispettivamente da Aristotele con i due nomi *μικροφυλία* (pusillanimità) e *χαυνότης*: quest'ultimo termine viene tradotto nel «*De Malo*» e nel *Commento alle Sentenze* col termine latino «*superbia*» (e, secondariamente, con l'altro termine «*inanis gloria*»).

L'identica questione viene affrontata dall'Angelico nel *Commento all'Etica* e nella II-II. Evidente il parallelismo tra questi due passi; non meno evidente, d'altra parte, la netta opposizione con la soluzione data dallo stesso S. Tommaso nel «*De Malo*» e nel *Commento alle Sentenze*.

Nella II-II (q. 129, aa. 1-2) e nel *Commento all'Etica* (IV, lez. 8, nn. 735, 742; ibid. lez. 9, n. 750) predomina nettamente la seconda concezione: la magnanimità è la virtù dell'onore. Inoltre nella II-II non si parla più della superbia come vizio opposto alla magnanimità. Il vizio opposto (per difetto) alla magnanimità è sempre la pusillanimità (q. 133), mentre il vizio opposto per eccesso non è più la superbia bensì la presunzione (secondariamente si oppongono a questa virtù tanto la vanagloria, q. 132, che l'ambizione, q. 131). La superbia si oppone invece direttamente all'umiltà (q. 162). Evoluzione del vocabolario, che sta a testimoniare eloquentemente un autentico approfondimento di pensiero. Ora, nel *Commento all'Etica* (II, lez. 9, n. 345; IV, lez. 8, n. 739; ibid. lez. 11, n. 784) riscontriamo l'identica terminologia adottata nella II-II.

E' evidente che l'Angelico, dovendo trattare della magnanimità nella II-II, s'ispira immediatamente al suo Commento all'Etica Nicomachea.

Stando così le cose, si dovrà ammettere il seguente ordine cronologico: 1. Commento alle Sentenze; 2. De Malo; 3. Etica (l. IV; lez. 8-11); 4. II-II (q. 129 ss.).

2. Citazioni del libro A della Metafisica di Aristotele.

Si tratta del criterio già scoperto dal Mansion nel 1925 e da questi applicato felicemente al Commento di S. Tommaso alla Metafisica. In seguito i PP. Salman (1932) e Pelster (1936) applicarono lo stesso criterio nel determinare la cronologia delle altre opere di S. Tommaso.

Già nel 1923 il P. Pelster aveva osservato che le prime traduzioni della Metafisica aristotelica omettevano costantemente il libro K. Questo libro venne tradotto più tardi ad opera di Guglielmo di Moerbecke. Pertanto prima della traduzione del libro K, il libro A veniva citato come libro XI della Metafisica. Una volta divulgata la traduzione del libro K, questo venne designato come libro XI, e si citò quindi il libro A come libro XII. Ne segue logicamente che le opere di S. Tommaso nelle quali il libro A viene citato come libro XI sono anteriori agli scritti che citano lo stesso libro come XII della Metafisica (anteriori cioè all'epoca in cui S. Tommaso prese visione della traduzione del libro K fatta dal suo confratello Guglielmo di Moerbecke). Si comprende tuttavia agevolmente che questo criterio dev'essere usato con grande precauzione e discernimento, facendo cioè ricorso a un'edizione critica impeccabile. Malauguratamente, infatti, gli editori delle opere di S. Tommaso si lasciarono spesso vincere dalla tentazione di porre la cifra XII al posto di XI ogni qualvolta veniva citato il libro A (errore piuttosto grossolano, in cui sono caduti gli stessi editori leonini della I e della I-II).

Vediamo ora che il libro A viene citato due volte nel Commento all'Etica I. I: all'inizio del libro stesso (ediz. Pirota, n. 1) e nella lez. 6, n. 79. Confrontando 23 mss. il P. Gauthier ha osservato che per la prima citazione 21 mss. recano il numero XI, uno il n. IX e un altro il n. XII; viceversa su 24 mss. confrontati per la seconda citazione, 22 danno il n. XII, uno il n. XI, un altro è incerto. Da ciò conclude il P. Gauthier che con grande probabilità nella prima citazione si deve leggere XI e nella seconda XII.

Si può dunque legittimamente arguire che S. Tommaso iniziò il suo Commento all'Etica prima di venire a conoscenza della traduzione del libro K; nel corso di questo suo lavoro (per lo meno a partire dalla lez. 6 del I. I, n. 79) poté invece avere fra le mani la recente traduzione di fr. Guglielmo.

Ora, se si tiene presente che nel «De Malo» e nella I-II il libro A viene indicato come I. XI, mentre nella II-II è citato come XII, se ne deduce che il Commento all'Etica fu composto dopo il «De Malo» e la I-II, ed è contemporaneo alla II-II.

3. Citazioni del *περὶ πνεύματος* dello Ps.-Andronicus.

S. Tommaso cita a parecchie riprese il «De Passionibus» dello Ps.-Andronicus (Commento alle Sentenze, I-II e II-II). Osservando queste citazioni si nota che l'Angelico, quando scrisse il Commento alle Sentenze, la I-II e le qq. 48, 49 della II-II, non conosceva ancora il nome dell'autore del trattato «De Passionibus». A partire invece dalla q. 80 della II-II egli sa che l'autore è Andronicus e lo designa sempre col suo nome. Ora, precisamente in quella stessa lezione 6 del I. I dell'Etica, ove il I. A viene designato come XII della Metafisica, si legge pure il nome dell'autore del «De Passionibus»: «dicit enim Andronicus peripateticus». La lezione 6 dell'Etica è stata quindi scritta dopo la q. 49 della II-II e, verosimilmente, nello stesso periodo in cui fu composta la q. 80 della II-II. Ciò è altresì confermato dal fatto che nella q. 129 della II-II l'Angelico riporta quasi letteralmente il testo del suo Commento al I. IV dell'Etica lez. 8-9.

4. Evoluzione del pensiero di S. Tommaso intorno alla facoltà in cui risiedono la continenza e la perseveranza.

Si tratta propriamente della continenza e perseveranza in senso aristotelico: sono, in ultima analisi, due particolari atteggiamenti dell'anima, per cui ci si



comporta in modo conforme al dettame della sana ragione sia quando si sperimenta una prepotente attrazione verso un piacere proibito (continenza), sia quando si prova una violenta ripulsione per una sofferenza, che la ragione prescrive di sopportare (perseveranza). In ambedue gli atteggiamenti non si può parlare di virtù vera e propria, in quanto il continente ed il perseverante sono ancora in preda a passioni violente; si tratta piuttosto di una prima tappa, che si deve oltrepassare per giungere alla conquista della virtù perfetta (rispettivamente: temperanza e forza), la quale ci consentirà di esercitare un pieno incontrastato dominio sulle passioni. La temperanza e la forza risiedono nell'appetito sensitivo che viene da esse rettificato. Non così invece la continenza e la perseveranza, le quali non rettificano l'appetito stesso.

In quale facoltà si troveranno, dunque, la continenza e la perseveranza? Dall'analisi dei testi, in cui S. Tommaso tratta questa questione, risulta chiaramente che S. Tommaso assegna quale sede della continenza e della perseveranza ora la ragione (III Sent., dist. 33, q. 2, a. 4, sol. 2 e 4; ibid. q. 3, a. 2, sol. 1, ad 1m; I-II, q. 58, a. 3, ad 2m; II-II, q. 53, a. 5, ad 3m), ora la volontà (II-II, q. 143, a. unicus; q. 155, a. 3 c. e ad 2m; Commento all'Etica, l. VII, lez. 10, n. 1463). Nella II-II, q. 137, a. 2, 2m, troviamo l'anello di congiunzione tra le due forme del pensiero tomista: ivi si parla infatti tanto della volontà come della ragione: «perseverantia... consistit solum in quadam firmitate rationis et voluntatis».

Nel primo gruppo dei testi surriferiti S. Tommaso parla di «ragione» in senso stretto, non già della parte razionale (ragione in senso lato, che include ambedue le facoltà: ragione e volontà).

S. Tommaso non ammette che la continenza e la perseveranza siano virtù intellettuali non già per il fatto che esse non risiedano nell'intelletto, ma per la semplice ragione che esse non sono propriamente virtù (in questo primo stadio del suo pensiero l'Aquinate non s'è ancora completamente liberato dall'intellettualismo socratico). A partire dalla q. 143 della II-II S. Tommaso assegna sempre come sede della continenza e della perseveranza la volontà pur precisando, quando se ne presti l'occasione, che la continenza si può altresì riallacciare, per quanto non in modo immediato, alla ragione: «continentia potest attribui rationi sicut primo moventi... quamvis utrumque (continentia-incontinentia) immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum» (II-II, q. 153, a. 3, ad 2m).

Nell'Etica a Nicomaco ci troviamo precisamente di fronte al secondo stadio del pensiero di S. Tommaso. Si può adunque ragionevolmente concludere che l'Etica fu composta dopo le altre opere, in cui viene assegnata la ragione come sede o soggetto della continenza e della perseveranza (quindi dopo il Commento alle Sentenze e dopo I-II, q. 58, - II-II, qq. 53 e 137). Un raffronto tra la q. 155 della II-II e il Commento all'Etica ci rivela uno stretto parallelismo: il procedimento, il principio a cui si ispira la soluzione, le espressioni usate sono quasi identici; se ne ricava la netta impressione che i due testi siano quasi contemporanei.

Questi quattro criteri ci consentono, quindi, di fissare quale data della composizione del Commento all'Etica Nicomachea il periodo 1270-1271. Una ulteriore precisazione sarà possibile soltanto quando si riuscirà a determinare con maggior certezza la cronologia della Somma Theologica (ma si tratterebbe, in ogni caso, di uno spostamento di alcuni mesi soltanto).

Crediamo che quest'ampio riassunto dell'accuratissimo studio del P. Gauthier sia sufficiente a porre in risalto l'importanza fondamentale. Non ci resta che formulare l'augurio che siano presto compiuti molti altri studi analoghi, i quali ci consentano di seguire meglio lo sviluppo storico del pensiero di San Tommaso in tutti i suoi approfondimenti.

P. Raimondo Verardo O. P.

\* \* \*

## THE NEW SCHOLASTICISM. — 1951.

- N. 1 - Charles A. Hart, *Twenty-Five Years of Thomism*; James Collins, *A Quarter-Century of American Philosophy*; Mortimer J. Adler, *The Next Twenty-Five Years in Philosophy*.
- N. 2 - James F. Anderson, *The Creative Ubiquity of God*; Joseph F. Costanzo, *A Critique of Immanuel Kant's Principles of Politics*; Gerard Hinrichs, *Discussion: The Euthydemus as a Locus of the Socratic Elenchus*; Rudolf Allers, *The Philosophy of Ernst Cassirer*.
- N. 3 - Anton-Hermann Chroust, *The Definitions of Philosophy in De Divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus*; Anthony Nemetz, *Art in St. Thomas*; Norbert Luyten O. P., *Philosophical Implications of Evolutions*; Edward Helbig Jr., *Aristotelian Demonstration and the Argument for an Imperishable Substance*; Leo A. Foley S. M., *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*.
- N. 4 - John J. Doyle, *In Defense of the Square of Opposition*; Raymond J. Nogar O. P., *Toward a Physical Theory*; Thomas B. Wright, *Necessary and Contingent Being in St. Thomas*.

Mortimer J. Adler: *The Next Twenty-Five Years in Philosophy*.

## I. Previsioni.

Il fatto storico centrale, costituito dalla radicale distinzione tra filosofia e scienza, ha portato a questi due risultati: 1) la filosofia messa in stato di inferiorità contro il progresso, l'obiettività, la collaborazione delle scienze sperimentali; 2) la negazione che vi possa esser scienza del reale al di fuori delle scienze sperimentali. Ne è nato il « positivismo logico » o la « filosofia analitica », che ha dominato in questi ultimi 25 anni nelle Università laiche di America e di Inghilterra: la non sperimentale cognizione delle relazioni tra le nostre idee, distinta dalla sperimentale cognizione del reale ottenuta dalle scienze sperimentali. Quindi la filosofia o è considerata dipendente dall'evoluzione delle scienze sperimentali, ciò che significa negarle propri principi, o ne è considerata indipendente, ma posta in un campo assolutamente diverso e senza incontri con quello delle scienze sperimentali; queste nel campo del reale, quella nel campo dell'ideale. Per il « positivismo logico », per il quale la filosofia ha realmente iniziato il suo vero sviluppo solo in questo secolo, si dà possibilità di progresso filosofico, a patto però che la rompa con la tradizione del passato.

Per un autentico progresso sono indispensabili due condizioni: 1) che si lavori alla luce di tutta la tradizione del passato filosofico, inclusi gli ultimi 5 secoli; 2) che la filosofia sia autonoma, cioè indipendente sia dalla Religione che dalle scienze sperimentali.

A questo proposito ci si possono fare due domande:

1) E' possibile un progresso tipicamente moderno, dato dalle circostanze della filosofia moderna?

2) I tomisti sono da considerarsi particolarmente adatti a contribuire al progresso filosofico?

1ª domanda: E' possibile un progresso tipicamente « moderno »? Circostanza tipicamente moderna è la separazione della filosofia dalla scienza; essa ha recato dei danni alla filosofia (« positivismo logico »); ma è stata una conseguenza accidentale. Vi è in questo fatto storico una conseguenza sostanziale per la filosofia, e ad essa supremamente vantaggiosa: la filosofia trova la sua autonomia e quindi una ragione importante di progresso. Esattamente, come nel Medio Evo la filosofia avrebbe acquistato un grande vantaggio con la se-

parazione dalla S. Teologia, separazione ottenuta mediante la rigorosa delimitazione dei due campi, vantaggio raggiunto dopo secoli di lavoro, sboccianti nella sintesi tomista, che avrebbe permesso alla filosofia un potente sviluppo, analogo progresso otterrebbe la moderna filosofia, rendendosi autonoma dalle scienze sperimentali.

2ª domanda: Sono i tomisti adatti al progresso filosofico? Alcuni ritengono di sì, come per es., Maritain, che pur delimitando i due campi della filosofia e delle scienze sperimentali, non li rende però incomunicabili; essendo ambedue scienze del reale.

Un sempre più crescente numero di tomisti considera un errore moderno la separazione della filosofia dalle altre scienze. Ma per l'Adler ci sono queste due difficoltà: 1) molti scolastici non sarebbero preparati o disposti a tener conto degli ultimi cinque secoli di filosofia; troppi non hanno una sufficiente conoscenza delle opere basilari della filosofia moderna; 2) tendenza generale tra gli scolastici sarebbe quella di negare alla filosofia la possibilità di migliorare il suo passato, e il considerare il lavoro filosofico concluso con S. Tommaso, per cui a noi non resterebbe che trasmettere fedelmente le sue dottrine.

Per queste ragioni l'Autore non è ottimista quanto al contributo degli scolastici al progresso della filosofia: essi sono troppo attaccati al passato più remoto, e staccati dal passato più recente e dall'epoca contemporanea; non è ottimista quanto al contributo degli altri filosofi, Americani o Inglesi, perchè trascurano o respingono una parte importante della tradizione filosofica: l'antichità e il Medio Evo. «Non vedo segni sufficienti — egli dice — a garantire la speranza che la filosofia nel futuro immediato possa godere di un cambiamento in meglio».

## II. Raccomandazioni.

Lo scienziato può far delle previsioni sullo sviluppo della scienza sua sperimentale; può cioè definirne lo stato attuale, i problemi appena risolti e quelli che stanno per esserlo, e le ricerche future.

In filosofia si può stabilire il lavoro compiuto, e far previsioni per un immediato futuro? determinare i problemi unanimemente risolti dai competenti? prevedere le prossime ricerche sui problemi considerati non risolti? Chi può dire quale importante problema non è risolto?

Per una specie di assurdo, il «positivismo logico», che possiede una strana concezione della filosofia, concepandola come una scienza speciale (una specie di matematica) nel campo delle proposizioni e delle sentenze, può rispondere a quelle domande: può determinare i problemi risolti, vantare un certo accordo nella tecnica, una previsione sui problemi non risolti da affrontare prossimamente.

Il tomismo invece, che ha una genuina e speciale concezione della filosofia come «scienza del reale», non avrebbe programmi? Se la filosofia è scienza, e più eminentemente che le scienze sperimentali, deve avere dei problemi risolti e da risolvere; altrimenti sarebbe una speculazione senza fondamento, una non-scienza. La filosofia che è scienza del reale, è più eminentemente scientifica che le scienze sperimentali, perchè ha più certezza e maggior dimostrabilità. Perciò il tomismo, che è filosofia come scienza del reale: 1) più che le scienze sperimentali deve saper definire il presente stato della filosofia e impostare un programma per un immediato futuro; 2) deve saper ritrovare un accordo su i problemi risolti o da risolvere; 3) deve stabilire problemi e metodi comuni tra i filosofi in modo da permettere una collaborazione nel lavoro filosofico, più ancora che per le scienze sperimentali.

«Raccomandazioni» ai futuri filosofi (i quali dovranno mettersi al di sopra di ogni divisione di parte, che è causa del presente male, ed esser semplicemente filosofi, tenendo in programma uno studio che includa tutta la tradizione filosofica e l'indipendenza o autonomia dalle scienze empiriche) sono:

a) quanto ai principi: 1) ricreare i principi comuni a tutti i filosofi dall'inizio fino a oggi; 2) formulare a riguardo dei principi tutti i contrasti e gli elementi utili a risolverli;



b) quanto alle conclusioni: 1) elencare i problemi risolti alla luce dei principi comunemente accettati; 2) elencare i problemi, che pure sono nella luce di questi principi, ma che non furono risolti (probabilmente, quanto ai principi, bisognerà accontentarsi di un accordo parziale);

c) quanto al metodo di lavoro: 1) a differenza di ciò che avviene nelle scienze sperimentali, questi filosofi non devono essere degli specialisti, ma dei competenti in tutte le discipline filosofiche; 2) il lavoro dovrà essere compiuto in collaborazione, mediante incontri fruttuosi tra gli studiosi impegnati contemporaneamente in questo lavoro; 3) essi dovranno prefiggersi come scopo un'analisi e una dimostrazione rigorosa; 4) essi dovranno servirsi del lavoro di ogni scuola storica di qualche valore, evitando però il predominio di esse, il che comprometterebbe il valore del lavoro; 5) il lavoro dovrà essere dialettico, in preparazione a una futura creazione dottrinale.

Norbert Luyten O. P.: *Philosophical Implications of Evolution*.

Nell'Enciclica «*Humani Generis*» Pio XII mette in guardia i cattolici dal considerare l'evoluzionismo come assolutamente certo; d'altra parte incoraggia gli studiosi cattolici ad esaminare quel problema che non ha perso nulla della sua attualità.

Tratti essenziali dell'Evoluzionismo:

Ordine storico tra le diverse forme di vita, ognuna delle quali prende origine dalla precedente, dalla quale in qualche modo dipende, con tendenza costante verso un aumento di complessità e di centralizzazione; l'uomo prende posto nell'Evoluzione come il tipo più perfetto. Si discute se si tratti nell'evoluzione di origine mono o polifletica, ma per l'uomo gli scienziati tendono ad ammettere un'origine monogenetica. Dal punto di vista della fede accettare l'origine monogenetica dell'uomo non solo «sembra» essenziale, ma lo è effettivamente. Nell'Enciclica «*Humani Generis*» Pio XII afferma recisamente che al proposito i Cattolici «non godono affatto della... libertà» di pensare altrimenti.

Come la Filosofia tradizionale, l'Evoluzionismo ammette una gerarchia negli esseri, un'«*ordo universi*»; ma mentre quello della Filosofia tradizionale è un ordine statico, metafisico, di essenze immutabili, quello dell'evoluzionismo è dinamico, storico, di diverse forme di vita, in cui le essenze non sono che momenti di un processo storico.

Nel racconto della Creazione (Genesi) vien presentato un aspetto temporale dell'origine delle diverse forme di vita, con progresso di perfezioni. Ma è semplicemente una «successione», mentre l'evoluzionismo richiede «connessione» di ogni forma di vita con la precedente.

Però al proposito una certa «connessione» pare ammessa da S. Tommaso, che afferma essere stati «gli animali prodotti dai materiali elementi». Ma non si tratta che di una dipendenza di ordine materiale; l'Evoluzionismo richiede invece una dipendenza nell'ordine «efficiente»: l'essere inferiore dà origine all'essere superiore.

Il principio di causalità, per cui vi deve essere proporzione tra causa ed effetto, rende ciò inaccettabile alla filosofia tradizionale.

L'evoluzionismo però non tende ad infirmare il principio di causalità, solo ha una diversa concezione della differenziazione dei viventi: nei diversi tipi che si susseguono non riconosce essenze sostanzialmente diverse l'una dall'altra, ma semplici graduazioni di perfezione; nei passaggi dall'uno all'altro non vi è perciò transizione da un essere inferiore ad un altro «essenzialmente» superiore.

Per il filosofo è molto imbarazzante determinare tra gli organismi viventi i limiti che li dividono «essenzialmente» gli uni dagli altri, benché sia assai probabile che la ricca varietà dei viventi non costituisca un'unica specie. Perciò è difficile che la filosofia si possa opporre all'evoluzione in forza del principio che un vivente non può produrre un altro vivente «essenzialmente» superiore, se poi non può strettamente determinare i limiti delle «essenze». Può solo af-

fermare : dove vi è differenza essenziale, non vi può esser passaggio da essere inferiore al superiore.

Quanto all'uomo, la filosofia può stabilire con certezza la sua distinzione essenziale dagli altri viventi; quindi non può essere originato dagli esseri inferiori, a meno che non intervenga una causa superiore, Dio : sotto l'influsso di Dio che sopraeleva le forze degli organismi inferiori, questi, come strumenti nelle sue mani, possono concorrere alla produzione del vivente più perfetto, l'uomo. In tal caso ne sono vere cause strumentali, e l'uomo ritiene tracce di quella origine; ma la sua essenziale superiorità testimonia dell'intervento di una causa superiore.

Così concepita, l'evoluzione non implica nessuna impossibilità filosofica, anzi avrebbe dei pregi :

a) metterebbe in luce l'«*ordo universi*», sottolineando la continuità di un essere col superiore; b) riconoscerebbe un finalismo in ogni organismo vivente, che tende sempre a una maggior perfezione, fino a sbocciare nel capolavoro dell'uomo; c) questo finalismo manifesterebbe l'impulso della potenza creatrice di Dio : l'evoluzionismo, che fu già un'arma contro Dio, ora ne canterebbe le glorie; d) accentuerebbe la dignità dell'uomo : tutti gli organismi viventi si spiegano unicamente nel tendere a produrre il capolavoro della vita, il re dei viventi : l'uomo; e) darebbe ragione dell'intima connaturale solidarietà dell'uomo con gli altri animali.

In conclusione «*l'evoluzione, lungi dall'opporci alla sana filosofia, può gettare nuova e brillante luce nella nostra concezione spiritualistica del mondo*».

*P. Mauro Làconi O. P.*

---

Con approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Roma, 10 Ottobre 1952

Direttore Responsabile: P. BENEDETTO D'AMORE O. P.

---

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO - Ottobre 1952

## IL P. MAESTRO MARCOLINO DAFFARA O. P.

Il 2 settembre 1952, dopo breve e dolorosa malattia, veniva a mancare, nel Convento di S. Maria delle Rose di Torino, il M.R.P. Marcolino Daffara, Provinciale dei Domenicani di Piemonte e Liguria, Maestro in Sacra Teologia, ex-Reggente dello Studio Generale della sua Provincia, confondatore e collaboratore della nostra Rivista.

Il suo trapasso, sebbene repentino, è stato visibilmente sereno e confortato dalla speranza cristiana. Le ultime parole sono state ancora una volta un anelito verso quella finale esaltazione dell'umana esistenza nel regno di Dio che egli aveva bellamente illustrato nell'insegnamento scritto e parlato: « Ho tanto insegnato e scritto di Dio che spero di averne merito in paradiso ».

Aveva 59 anni. Ne dimostrava assai di meno, sprizzante come era di energie da quel suo volto sereno, disteso, ma anche volitivo.

Nativo di Confienza (Pavia), entrò dodicenne nella Scuola Apostolica domenicana di Chieri (Torino), dove con profitto portò a compimento gli studi umanistici che lasciarono una profonda impronta nel suo spirito. Più tardi, da Moderatore degli Studi, si mostrerà sollecito nel curare la formazione classica e scientifica degli allievi del corso liceale, largheggiando in mezzi atti a favorire l'acquisto di un tale tipo di cultura.

Il tirocinio filosofico-teologico fu affrontato con diligenza ed entusiasmo, accompagnato da un crescente risveglio delle connaturali attitudini al sapere speculativo, destinato a procurargli le più alte soddisfazioni intellettuali.

Dal 1914 al 1921 servì in umile fedeltà la patria, conducendo un'esistenza ininterrottamente penosa e aspra, che probabilmente gettò nel suo fisico non robusto i germi del recente male mortale.

E' opportuno ricordare che per diversi anni di quotidiana frequenza ai corsi ebbe come docenti tre egregi plasmatori dalla mentalità genuinamente tomistica: i PP. Stefano Vallaro (+1950), Mariano Maggiolo e Alessandro Horvath, l'autore de « La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino ».



Nel 1923, esaminato dai suddetti Maestri, conseguì con lodevole successo il Lettorato in Teologia, titolo accademico che chiude il ciclo dei corsi filosofici e teologici negli Studi Generali Domenicani.

Non essendo questo il momento per un'analisi critica delle importanti pubblicazioni del P. Daffara, ci limitiamo ad esprimere un giudizio generale sullo scomparso, consapevoli come siamo che ormai la sua figura nella estimazione di tutti occupava un posto eminente tra i più quotati teologi italiani, e molto meritatamente. Era dotato di viva intelligenza; aveva *l'habitus* intellettuale dello studioso serio, assiduo e diligente. L'applicazione alle materie di studio specificamente sacerdotale e domenicano era per lui al tempo stesso una necessità e un piacere; il lavoro intellettuale lo conquideva nel fascino di un servizio doveroso, ma anche oltremodo nobilitante, da rendersi alla regina delle scienze, la Teologia Cattolica, in spirito di fedeltà fervida ed umile. Non fu superbo, nè considerò mai il ramo preferito del suo sapere come un campo libero su cui poter dar sfogo a presuntuosa originalità di pensiero. Più saggiamente, si sforzò di diventare un teologo autentico, dalle idee profonde e ordinate, chiare e ragionate, nel possesso di una verità che placa e convince.

Se difatti si è notato in lui un acume mentale particolarmente vivo e penetrante, assillato da quella inesausta avidità di sapere che lo portò ad allargare sempre più i confini della sua soda cultura (per cui aveva ammiratori tra tutte le categorie d'intellettuali), è anche vero che sentiva lo scrupolo di passare ogni acquisita nozione e impressione al vaglio di un giudizio critico chiarificatore. Nella sua mente le energie assimilative dello scibile vigoreggiavano esuberanti, ma erano costantemente inquadrare in una disciplina di metodo e d'indirizzo sempre vigile e operosa. Una disciplina che traeva forza e norma dalle direttive della Chiesa e da una tradizione dottrinale di pura ispirazione tomistica.

Pur non potendo segnalare nella sua figura l'assertore di qualche nuova tendenza teologica; siamo però portati ad ammirarne legittimamente la personalità di teologo dalla salda consistenza mentale, ricco di un sapere assimilato felicemente e posseduto (per quanto è consentito in campo teologico) in quella fulgente evidenza intellettuale che è fattore e suggello di scienza.

La Teologia del P. Daffara si manifestava come parte viva del suo spirito, effusione della sua anima, vittoriosa conquista del

suo intelletto, preziosa realtà squisitamente sua, risonante di un cordiale accento di intima, profonda e gustata convinzione.

E fu così che la scienza teologica in lui non tardò ad assumere il calore e i lineamenti caratteristici di una sua dottrina organica, maturata attraverso una lunga e ripensata elaborazione, svelandogli in pari tempo la vocazione al magistero. Il pensatore divenne dottore.

Iniziò la carriera d'insegnante nel 1925 e vi perseverò fino al 1951, data della sua elezione a Provinciale, dapprima nel Convento di Chieri, poi in quello di S. Maria delle Rose di Torino. Nei primi dieci anni tenne lezioni di Apologetica, nei successivi ebbe affidata la cattedra di S. Tommaso per la parte dogmatica.

Partecipò attivamente ai convegni regionali e nazionali dei Laureati Cattolici, per due lustri almeno si occupò della F.U.C.I., dettando dei corsi di cultura religiosa che restarono memorabili negli ambienti universitari torinesi.

Sull'efficacia didattica del P. Daffara non indugiamo, sembrandoci d'averne già rilevata sopra la ragion d'essere determinante, accennando al senso di radicata convinzione con cui aderiva ai risultati conclusivi delle elaborazioni mentali. Sapeva comunicare agevolmente codesta convinzione all'uditorio. Variava in sapiente spontaneità i toni e gli accenti espressivi, che andavano dall'umorismo di sapide arguzie alle severe recriminazioni, ma intrideva le parole di una nativa e sobria eloquenza, in virtù della quale, l'arida materia scolastica si rivestiva di umana affabilità, tutta garbo e chiarezza cattivante, irradiandosi irresistibilmente alle giovani intelligenze ansiose di apprendere. Un autentico *Magister sententiarum*, che alla scolaresca faceva generoso dono di alta dottrina con autorità e prestigio.

Un professore così saturo di maturità intellettuale da sdegnare come indecorose le forme espressive mendicate dalla retorica artificiosa, sotto cui non è difficile indovinare una grande scarsezza d'idee e di conseguente mordente dialettico. E questo timbro accentuato di umanità impresso ad ogni forma espositiva dal pensiero, fu il primo valido messaggero di quella sua incantevole bontà d'animo, sublimata in carità cristiana, alla quale con fecondi, sorprendenti effetti di bene hanno fatto ricorso numerosissimi eletti spiriti in nome di una verace amicizia. Il suo magistero fu sempre profondamente segnato e vivificato dalla *Charitas veritatis*.

Frutto della vitale fusione delle doti di pensatore con quelle

di docente furono le sue pubblicazioni notevoli per numero e pregio.

Sono del 1932 tre rapidi e incisivi studi teologici, editi da Roberto Berruti (Torino), su argomenti occasionati da una vivace polemica con pastori protestanti: *Il culto dei santi*; *Le Immagini sacre nel culto cristiano*; *Il Protestantismo e la morale cattolica*, tradotto in francese nel 1933 per la collezione « Etudes religieuses » di Liegi.

Inserita nella collana « Studi superiori » della S.E.I. di Torino, nel 1938 usciva la prima grande opera: *Dio - Esposizione e valutazione delle prove* - pp. XX-402. Un saggio di teodicea tuttora insuperato in Italia per ampiezza di trattazione, organicità di sviluppo, solidità e precisione di dottrina, perspicuità di stesura. Fu giudicato dalla critica molto favorevolmente, incontrò una larga diffusione, veramente insolita per un'opera voluminosa e scientifica, come attesta il fatto che ne fu allestita quest'anno una seconda edizione riveduta e aumentata.

Tra il 1945 e il 1950 videro la luce i cinque volumi del *Cursus Theologiae dogmaticae secundum Divi Thomae principia*, molto diffuso nelle scuole ecclesiastiche italiane ed estere, specialmente americane. Questa più impegnativa pubblicazione, maturata nella sua stagione intellettuale di maggior fecondità, segna alcuni netti progressi sui manuali del genere pubblicati con discreta frequenza dall'editoria cattolica mondiale.

Anche se quasi tutti questi manuali recano nel sottotitolo la formula di tremenda responsabilità scientifica : *ad mentem Divi Thomae*, quello del P. Daffara ha avuto un autore che, forse più degli altri, ha saputo trasfondere nel testo tanta abbondanza di dottrina di S. Tommaso, senza pregiudicarne l'originale limpidezza e portata di significati. Il tesario, poi, inquadrato saldamente nella più sicura tradizione teologica, ha un andamento vivo ed agile, con frequenti aperture alle istanze dottrinali sollevate dalla problematica odierna.

Diede un contributo decisivo alla preparazione dei due primi volumi, editi dalla Casa Editrice Salani di Firenze, della Traduzione italiana della Somma di S. Tommaso, curata dai Domenicani d'Italia.

Resterebbe da parlare della preziosa collaborazione a parecchie significative Riviste. Ci preme piuttosto di far notare che negli ultimi anni riservò sempre le sue primizie a *Sapienza*, che



con schietta fierezza lo annovera tra i suoi patrocinatori più fervidi e autorevoli, memore dell'effettiva assistenza da lui ricevuta al difficile momento dei primi passi.

Nel 1942 il Maestro Generale dell'Ordine P. Martino Stanislao Gillet, previo l'esame *ad gradus*, gli attestava solennemente la stima e la venerazione da parte di tutto l'Ordine Domenicano conferendogli il titolo di *Maestro in Sacra Teologia*.

Se dovessimo con un sol cenno indicare la nota distintiva della sua mente, non ci soffermeremmo sull'eccellenza della sua intelligenza, sensibile e aperta a tutte le forme di contemplazione del vero, nè sulla forza e compattezza della sua dottrina. Sembra più conveniente porre l'accento sul senso di gioconda liberalità con cui generosamente ha comunicato il suo sapere eletto agli assetati di verità, vitalizzando i rapporti di scienza tra uomo e uomo e spesso tra differenti indirizzi di pensiero, fiducioso della superiore forza illuminatrice della sapienza cristiana. Mosso da questo altruismo di saggezza, affidò il meglio di se stesso, in quanto personalità intellettuale alle giovani generazioni attraverso le insigni opere. Nel ricordo grato e riverente ci ripromettiamo di valorizzarne l'insegnamento e l'esempio.

LA REDAZIONE

# LA NATURA DEL MALE

La lunga nota pubblicata su «Il proplema metafisico del male» dal Prof. Giacomo Soleri su questa Rivista (cfr. *Sapienza* 1952, n. 4-5 pp. 289-305; n. 6 pp. 000-000), nota che abbiamo pubblicato, specialmente per quanto riguarda la seconda parte, per essere fedeli ad una promessa fatta e per rendere effettivamente possibile uno scambio di vedute e un'utile discussione (a volte, dicono i logici, anche dal falso può seguire il vero, benchè per accidens), a causa del modo come il problema è stato esposto e risolto, se pur di risoluzione si possa parlare, ci costringe al tentativo di chiarire alcuni punti dubbi.

La ricerca di una chiarezza fontale, cioè che non accetti già tutto un lungo discorso per mettersi in fondo a ribadire soltanto alcuni punti con un «si» o un «no», e l'utilità che crediamo poterne venire ad alcuni lettori di *Sapienza* che non hanno avuto e non avranno la forza e il tempo di seguire il Soleri nel suo saggio polemico-critico e di comprendere le nostre finali osservazioni, ci portano a riesporre la natura del male come nelle sue grandi linee era stata pensata da S. Agostino e perfezionata da S. Tommaso e accettata dai teologi e filosofi cattolici.

Il problema del male resta sempre, ne siamo pienamente convinti anche noi, uno dei più difficili e profondi e fondamentali problemi dell'umanità; ma non crediamo che sia il caso di esasperarne al massimo la difficoltà e drammatizzare e acuire la profondità in modo da dovere, come risultanza, rinunciare poi ad ogni tentativo di comprensione e a relegarlo senz'altro tra i miti.

Di proposito ci fermiamo anzitutto a comprendere e, possibilmente, ad approfondire la questione della natura del male sia trascendentale e fisico che morale, da cui, per S. Agostino (1) e S. Tommaso (2) e ancora per noi, dipende la questione dell'origine del male: questa nell'ordine conoscitivo e in campo filosofico, non sarebbe altro che una conseguenza di quella. I dovuti

---

(1) Cfr. R. JOLIVET: *Le problème du mal chez Saint Augustin*.

(2) Cfr. TH. DEMAN: *Le mal et Dieu*; P. PARENTE: *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso*.

rilievi alle principali affermazioni del Soleri verranno logicamente dedotti in fine.

*Natura del male in genere e del male fisico.*

La storia del male ha un inizio sumiltaneo a quello dell'universo e dell'umanità, e l'interesse degli uomini, di tutti gli uomini, sia di quelli di vita prevalentemente pratica, sia di quelli che cercano una spiegazione teorica, concettuale, dei fenomeni e delle cose, rimonta lo stesso ai primordi dell'umanità, anche se in questi ultimi con una certa evidente logica graduatoria di maggiore portata, nel tempo, per un più approfondito studio e per una maggiore conoscenza, come del resto per ogni questione veramente scientifica o filosofica.

In tutte le storie delle religioni la liberazione dal male è uno dei motivi fondamentali messi a base per la formazione di esse. Non minore importanza questo problema assume nel pensiero filosofico di tutti i tempi. Il Soleri, riassumendo il Volume del P. Sertillanges « Il problema del male » (Ediz. Morcelliana - Brescia), fa nella prima parte del suo lavoro un lungo excursus su la storia di questo problema nelle religioni e filosofie. Noi rimandiamo il lettore a questa nota del Soleri o, meglio, al volume del P. Sertillanges per una sufficiente, anche se non completa nè sempre esatta, visione storica del problema del male.

E senz'altri preamboli entriamo in argomento.

L'esistenza reale del male nel mondo è cosa ovvia, sperimentabile e sperimentata, per ogni mortale. Il male è da chiunque sperimentabile e sperimentato, come lo è il movimento. Di fronte a quanti negano l'esistenza del male, agli idealisti puri, agli ottimisti esagerati, agli illusionisti d'ogni genere, di cui parla e che poi ben confuta il Soleri, si potrà ben prendere un atteggiamento simile a quello preso da Diogene il Cinico dinanzi ai negatori del movimento.

La quotidiana esperienza esterna ed interna, i mali fisici e morali che continuamente si vedono nel mondo, il perire di tante cose belle e utili ai singoli individui, il tramontare della giovinezza, delle forze e della stessa vita, i malanni di tutte le età dell'uomo, le conseguenze della guerra e dell'ingiustizia, il peccato, il dolore, l'inquietudine, il rimorso, ecc., attestano senza possibilità alcuna di sfuggita, l'esistenza del male nel mondo. Un'al-



tra ragione, quasi a priori o metafisica, che cerca di dare anche ragione della possibilità, forse della convenienza dell'esistenza del male, è quella accennata da S. Tommaso nella *Somma Teologica*: « La perfezione dell'universo richiede che ci sia ineguaglianza nelle cose, affinchè si compino tutti i gradi di bontà. E' infatti un grado di bontà quello per cui una cosa è buona in modo che non possa mai defezionare. Altro grado di bontà è quello per cui una cosa è buona ma in maniera tale che possa defezionare dal bene. Questi gradi di bontà si trovano anche nello stesso essere: ci sono infatti cose che non possono perdere il loro essere, come le cose incorruttibili, e cose che lo possono, come le corruttibili. Come dunque la perfezione dell'universalità delle cose richiede che ci siano non soltanto esseri incorruttibili, ma anche corruttibili, così la perfezione dell'universo richiede che ci siano cose che possano defezionare dalla bontà; a cui segue che a volte defezionano. In ciò consiste la ragione del male, che qualcosa cioè defezioni dal bene. Onde è manifesto che il male trovasi nelle cose, come si trova la corruzione: infatti la stessa corruzione è un certo male » (3).

Con l'affermazione dell'esistenza reale del male nell'universo, non si vuol dire però che il male sia un essere reale, una reale essenza che abbia la sua propria esistenza, come l'hanno pensato i Persiani, gli Gnostici, i Manichei, gli Albigesi, i quali come distinguevano due supremi principi: uno intrinsecamente e originariamente buono, intrinsecamente e originariamente cattivo l'altro, così ritenevano le cose distinte in due classi: di una facevano parte le cose essenzialmente, di propria natura, buone, dell'altra le cose essenzialmente, di propria natura, cattive (4).

Il male esiste realmente, ma non è qualcosa di positivo, non è una reale essenza, « non est natura quaedam ». Come può esserci nel mondo creato un'esistenza di alcunchè senza una vera e propria essenza? E ancora prima ci si chiede: come si può e deve concepire questo male? Eccoci alla questione della natura del male.

Il male è generalmente inteso, da noi e da tutti gli uomini, come opposto al bene, come negazione di bene, come mancanza

(3) S. THOM., *Summa Theol.* I, q. 48, a. 2.

(4) S. Agostino e S. Tommaso hanno dovuto lottare molto contro queste eretiche correnti di pensiero, che erano molto vive ai loro tempi. Cfr. S. AGOSTINO: *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*; *De haeresibus*; *De civitate Dei* I. XI. S. TOMMASO: *Quaestio Disp. De Malo*; *Summa Theol.* I, q. 48, 49; *Contra Gentes* III, c. 7-11; *II Sent.* dist. 34.

di una perfezione. Ma non ogni negazione di bene, non ogni mancanza di perfezione è male; altrimenti tutti gli esseri creati, perche hanno soltanto alcune e non tutte le possibili perfezioni, sarebbero intrinsecamente mali, e uno solo, Dio, sarebbe l'essere buono. Mentre è certo che tutti gli esseri, in quanto partecipano in diverso grado la perfezione dell'essere, sono intrinsecamente buoni. La negazione di bene o mancanza di perfezione va intesa come *privazione*. Il male è la privazione di un bene o perfezione in un soggetto che dovrebbe avere quel bene o perfezione, la cui natura ha diritto a quel bene o perfezione. Il male non è un nulla, non è ciò che gli Scolastici chiamerebbero un « non ens simpliciter » che si oppone all' « ens simpliciter », non si fonda sull'opposizione contraddittoria che è appunto tra l'ens e il non - ens simpliciter, ma è un « non - ens ut privatum » in un soggetto che mentre dovrebbe avere una determinata perfezione, di fatti la perde, non l'ha; fondandosi perciò sull'opposizione privativa, che è appunto fra l'ens e il non - ens in un certo soggetto, e avente rapporti con l'opposizione contraria, che precisamente non è tra ens e non - ens, ma tra diverse perfezioni che a vicenda si espellono dallo stesso soggetto. Vedremo subito in qual senso e misura si possa parlare di privazione e contrarietà.

E' necessario per ora tener presente che nella nozione del male c'è sempre: a) un soggetto, b) una perfezione dovuta ossia un « bonum debitum » di cui il soggetto è attualmente privato: se non c'è il bene o la perfezione di cui si ha la privazione non si può conoscere il male perchè, come anche lo stesso S. Tommaso avverte, un opposto si conosce dall'altro (5). Il male può quindi in certo qual modo essere definito: « la privazione in un soggetto d'una determinata perfezione, a cui esso avrebbe diritto ».

E' quanto dice l'Angelico con termini più concisi e più chiari: « Il male importa la remozione del bene. Non ogni remozione di bene però vien chiamata male. La remozione del bene infatti può essere « negativa » e « privativa ». La remozione di bene dunque negativamente presa non ha ragione di male, altrimenti ne seguirebbe che ciò che non è in alcun modo è un male, e anche che tutte le cose sarebbero mali per il fatto che nessuna possiede ciò che forma il bene dell'altra; cosicchè l'uomo sarebbe un male perchè non ha la velocità della capra o la forza del bene. La

---

(5) S. ТИОМ., *Summa Theol.* I, q. 48, a. 1.

remozione del bene privativamente presa invece vien detta *male*, come la privazione della vista è chiamata cecità » (6). Perciò il male metafisico di Leibniz, il limite puro e semplice della creatura, la negazione d'una ulteriore perfezione non dovuta, non avrebbe senso, e non avrebbe ragione di considerazione alcuna nel problema del male.

Una precisazione può e dev'essere fatta circa i termini « privazione » e « contrarietà » per comprendere in qual misura il male è privazione di bene e contrario al bene.

La privazione, come la contrarietà e come tanti termini, ha nell'uso del linguaggio una gamma varia di accezione. C'è un modo più o meno largo di concepire, pur chiamandola con lo stesso nome, la privazione, a seconda di un maggiore o minore accostamento dei vari esseri al soggetto che realmente avrebbe deditto attuale a una determinata perfezione. Così, per restare nel facile esempio della visione, si può e si usa dire che le pietre, le piante, le talpe, gli animali e gli uomini nei primi momenti della loro vita sono privi della vista. A rigore di termini non si potrebbe parlare in essi di privazione, perchè non hanno, o per natura o per determinate circostanze, diritto a quella perfezione. Di privazione in senso stretto e rigoroso si può parlare quando tutti gli inferiori o soggetti d'un determinato genere e in determinate circostanze dovrebbero avere quella determinata perfezione, e tuttavia qualcuno di essi non l'ha. Per esempio, la mancanza della vista nell'uomo adulto avrebbe tutte le proprietà della vera e propria privazione. Occorre nel soggetto un diritto o una inclinazione di natura, una positiva esigenza ad avere quella determinata perfezione, la cui carenza costituisce la vera privazione. Se non c'è questa inclinazione di natura o esigenza positiva, la vera privazione non si ha. Così le tenebre rispetto alla luce non costituirebbero una vera stretta privazione, pur essendo opposte ad essa.

La stretta o rigorosa privazione può essere *perfetta*, quando è completa, « in facto esse », come può considerarsi la cecità, privazione totale della vista, e la morte, privazione di vita, e *imperfetta*, quando è considerata nel suo divenire o « in fieri ».

Del pari si può parlare d'una molteplice contrarietà. Tutte le privazioni, a cui ora abbiamo accennato, possono e vengono

---

(6) S. ТЮМ., *Summa Theol.* I, q. 48, a. 3.



chiamate col nome di opposizione contraria. Una propria e perfetta opposizione contraria però è quella avente perfezioni o forme positive d'uno stesso genere, massimamente distanti tra loro, che si espellono a vicenda da uno stesso soggetto. Quando si verificano una o più di queste condizioni ma non tutte, l'opposizione vien detta ancora contraria, però in un senso improprio. Così la privazione, anche la più rigorosa, che si effettua in uno stesso soggetto ma non è tra due forme positive, si ferma alla prima parte dell'opposizione contraria, senza completarla con una nuova positiva forma: è perciò impropria, non propria.

Queste nozioni e distinzioni di opposizione privativa e contraria servono a farci conoscere la natura intima o, come si suol dire dagli scolastici, il costitutivo metafisico del male.

Può il male essere considerato *formalmente*, cioè come ragione formale del male, ciò che per sè costituirebbe propriamente il male, e può essere considerato *materialmente*, in concreto, cioè come soggetto del male, come « id cui malum inest », ciò che per accidens è male (7).

Su questa distinzione vengono formulate due proposizioni che servono a darci una più chiara idea dell'intrinseca ragione del male:

a) *Il male è nel bene come nel suo soggetto, cioè la causa materiale del male è sempre il bene.*

Se il male è la privazione d'un bene o perfezione dovuta e non la negazione assoluta d'una qualsiasi perfezione, in quanto privazione richiede un soggetto. Ora ogni soggetto di perfezione o di privazione di forma è sempre un essere e perciò stesso bene, secondo il noto principio « ens et bonum convertuntur ». Per cui il male o privazione d'un bene dovuto richiede il bene come suo soggetto, vale a dire la causa materiale del male è sempre l'essere e il bene, mai il puro nulla. « Il male non può esistere per sè — osserva S. Tommaso — perchè non ha essenza. E' necessario quindi che il male sia in un soggetto. Ogni soggetto però, poichè è sostanza, è un certo bene. Ogni male dunque è in qualche bene » (8). Per cui si può giungere ad espressioni che possono sembrare paradossali, per es « Malum est quoddam bonum », il male è un certo bene.

(7) A questa distinzione del male si può ridurre l'altra, nominata spesso da San Tommaso e tomisti, di *malum simpliciter* et *malum secundum quid*.

(8) S. ТИОМ., *Contra Gentes* III, cap. XI.

Evidentemente il soggetto del male non è il bene o la perfezione o la forma di cui si ha la privazione, ma è la materia o sostanza che è soggetto dello stesso bene o perfezione o forma di cui vien privato. Su questa materia si fonda come ultima istanza ogni male.

E' molto profondo, a tale proposito, un testo di S. Tommaso: « Il male non è come in soggetto nel bene a sè opposto (questo è tolto dal male), ma in un altro bene; come il male morale è nel bene di natura, e il male di natura, che è privazione di forma, è nella materia, che è bene, come anche l'essere in potenza » (9).

Così l'Angelico Dottore mentre da una parte fonda il male morale, su cui presto torneremo, sul bene di natura, dall'altra ridà, con S. Agostino, il valore di bene alla materia e all'essere in potenza, in opposizione a quanto ritenevano come base delle loro posizioni i sistemi dualistici.

*b) Il male formalmente preso non è una natura, cioè la ragione formale o il costitutivo metafisico del male non consiste in una essenza positiva, ma in qualcosa di negativo, in una privazione di bene.*

Ciò infatti che si oppone formalmente al bene non è essere (ens), e ciò che non è essere non è natura o essenza, non è qualcosa di positivo, ma solo qualcosa di negativo, giacchè il termine essere si estende a significare ogni essenza o natura. Che ciò che si oppone formalmente al bene non sia essere è dimostrato dalla natura del bene che in quanto trascendentale è una proprietà dell'essere e segue l'essere in tutta la sua estensione e materialmente si converte con esso, e in quanto costituito nella sua essenza di bene dall'appetibilità, ciò che costituisce appetibile ogni cosa è l'essere e le perfezioni dell'essere. Per cui il male in quanto formalmente opposto al bene, ha tutte queste conseguenze di non essere un ente e di non avere natura o essenza positiva alcuna e di non essere per sè appetibile e di non cadere sotto alcuna intenzione.

Formalmente preso il male è dunque una privazione, una vera e propria privazione di una perfezione che il soggetto, come tutti i simili dello stesso genere, in quelle determinate circostanze dovrebbe avere. Poichè il soggetto di quella perfezione

---

(9) S. THOM., *Contra Gentes* III, cap. XI. Per il soggetto del male cfr. anche *II Sent.*, Dist. 34, a. 4; *Summa Theol.*, q. 48, a. 1 e 3; *De Malo*, q. 1, a. 2 e 4; *Contra Gentes* III, c. VI.

di cui ne è priva permane nell'esistenza nè in esso viene totalmente distrutta la proporzione o abilità a quella perfezione perduta, perciò si può pensare più propriamente di una privazione vera e propria ma imperfetta, nel senso di divenire, di un « in fieri ». Il male non corrompe totalmente il bene, non toglie mai tutto il bene; vi rimane sempre qualcosa di questo. « *Malum non potest totaliter consumere bonum* » afferma categoricamente San Tommaso (10).

E' quindi il male formalmente preso anche contrario al bene, ma d'una contrarietà impropria, perchè pur essendo in uno stesso soggetto, formalmente è soltanto privazione di perfezione o di forma positiva, per cui manca della proprietà caratteristica e costitutiva della vera e propria opposizione contraria, cioè della opposizione tra due forme positive.

E' questo in fondo il pensiero semplice e nello stesso tempo profondo della filosofia classica circa le cause intrinseche del male, e più precisamente della causa materiale del male e della sua ragione formale, poichè a rigore non si può parlare di causa formale.

### *Il male morale.*

Una specialissima difficoltà presenta il male morale o peccato. Quanto è stato detto circa la privazione come costitutivo del male è, con rigore logico, applicabile al male trascendentalmente preso ed anche ad ogni male fisico. Vale tale privazione anche come costitutivo del male morale?

Nel male morale o atto umano cattivo o *malum culpae* o peccato di commissione, c'è oltre all'atto nella sua entità fisica (di cui, come puro elemento materiale, non si fa questione), l'atto della volontà o tendenza volontaria verso un oggetto moralmente cattivo, conosciuto cioè come non conforme alla retta ragione e alla legge eterna di Dio. Questa volontaria tendenza ad un oggetto moralmente cattivo è qualcosa di positivo, e in questa volontarietà consiste la colpeabilità. Pur conoscendo la difformità tra l'oggetto che si vuole e la regola dei costumi secondo il dettame della ragione superiore, tuttavia secondo il dettame di una ragione pratica inferiore si sceglie quell'oggetto e la volontà tende in esso. Pur sapendo che un oggetto è contro la legge di Dio, lo si vuole lo stesso.

---

(10) S. ТѢМ., *Summa Theol.* I, q. 48, a. 4.



Tra i filosofi e i teologi si è discusso e si discute ancora sulla formalità che costituirebbe più precisamente la natura o costitutivo metafisico del male morale. Sia la tendenza della volontà all'oggetto cattivo, la « *conversio ad malum* », che la privazione di rettitudine, vengono accettate come ragioni formali o elementi formali costitutivi del male morale o atto cattivo. Alcuni però (tra i quali si può ricordare Scoto, Contenson, Silvio, Pègues) ritengono che l'elemento formale ultimo, il costitutivo metafisico del male morale sia la privazione, per il fatto che il male morale è una specie del male trascendentale e come tale dovrebbe esser essenzialmente privazione, e per la difficoltà di concepire il male essenzialmente come qualcosa di positivo perchè allora Dio dovrebbe essere causa diretta di esso. Altri invece (tra i quali Capreolo, Caietano, il Ferrarese, i Salmaticesi, Giovanni di S. Tommaso) pongono il costitutivo metafisico del male morale in qualcosa di positivo, nel « *velle* », nella tendenza della volontà all'oggetto cattivo, nella conversione all'oggetto dissonante dalla retta regola, perchè è precisamente questa la prima e principale ragione o formalità intesa dall'agente nel porre l'atto umano, e perchè questa forma l'elemento differenziale, che avrebbe diritto a formare il costitutivo metafisico.

Nell'opinione dei primi il fulcro di tutta la dottrina del male, anche del male morale, è posto nella privazione. Nell'opinione dei secondi il fulcro della dottrina del male morale è posto nella contrarietà propriamente detta, in quella che si ha tra due forme o termini positivi che a vicenda si espellono dallo stesso soggetto. Per cui il male morale è un proprio e vero genere avente diritto a tenere sotto di sè varie specie di peccati.

Bisogna tuttavia anche rilevare, nonostante che il costitutivo metafisico o elemento differenziale venga posto in qualcosa di positivo, come il male morale sia comunque e sempre anche privazione, perchè in quanto male partecipa certamente della ragione del male formalmente e trascendentalmente preso, che, come abbiamo visto consiste nella privazione d'una perfezione dovuta. Anche nel male morale c'è una privazione, la mancanza di rettitudine, senza la quale non si può dare o concepire il male morale. E' così valida la definizione che S. Agostino dà del peccato: « *Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam* ». S. Tommaso afferma che il peccato è male, è atto cattivo in quanto manca della debita pienezza d'essere, per-

chè è privo della formalità morale dovutagli, cioè della rettitudine.

Questa doppia formalità del male morale, cioè il proprio costitutivo metafisico come qualcosa di positivo che gli consente di sistemarsi nell'opposizione propria, e il costitutivo del male trascendentalmente preso, come qualcosa di negativo, che gli consente di sistemarsi nell'opposizione privativa, fa sì che il male morale partecipi della proprietà dell'una e dell'altra opposizione, fa sì che esso da una parte si agganci alla natura, come suo ultimo soggetto, e dall'altra la superi e la trascenda, aprendosi una propria via e attribuendosi una propria responsabilità.

Un esempio d'una simile pluriformità, in tutt'altro campo, ci può essere dato proprio dall'essere, che partecipa simultaneamente dell'analogia di proporzionalità e di attribuzione, analogie che hanno leggi del tutto diverse.

Questa considerazione o precisazione degli elementi formali e del costitutivo metafisico del male morale non è una questione oziosa, scolastica nel senso peggiorativo del termine; ha invece le sue gravi conseguenze, come vedremo meglio in seguito.

*L'ultimo fondamento del male e la questione della sua causalità efficiente.*

L'ultimo fondamento del male, di ogni male, che viene anche detto prima causa di defettibilità o prima radice del male, è la composizione di essenza e di esistenza, di atto e di potenza. Solo negli esseri composti è possibile la mancanza d'una perfezione dovuta, è possibile cioè il male; nell'essere semplicissimo, in Dio, che è perfezione assoluta e infinita bontà, è impossibile pensare tale possibilità.

Come la ragione ultima della diversa graduazione degli esseri nell'universo, dell'esistenza di cose più o meno nobili, come la prima radice dell'essere causato va cercata e posta nella distinzione tra essenza ed esistenza, tra atto e potenza, così va cercata e posta la ragione ultima del male. Anche il male morale ha in fondo lo stesso ultimo fondamento. Si può ciò dedurre da un passo, già citato, di S. Tommaso: « Similmente il male non è come in soggetto nel bene a sè opposto (questo vien tolto per il male), ma in un altro bene, come il male è nel bene di natura, e il male

di natura, che è privazione di forma, è nella materia, che è bene, come lo è l'essere in potenza » (11).

Come si passa ora dalla possibilità all'esistenza del male? Perchè l'esistenza del male, sia pure come privazione? Chi opera il male?

Una risposta a queste domande implica la questione della causa finale e della causa efficiente, che propriamente parlando non sono tali.

S. Agostino parla quasi di una necessità del male per integrare la bellezza dell'universo, come un elemento del bene, come le ombre in un quadro o il silenzio in una sinfonia. Il male concorrerebbe allo splendore dell'universo.

S. Tommaso parla almeno di una convenienza del male, sotto un aspetto però un pò diverso da quello di S. Agostino, in quanto per lui il male non concorrerebbe per sè al bene dell'universo, ma solo per accidens. « La perfezione dell'universo richiede che ci sia ineguaglianza nelle cose, affinchè si compino tutti i gradi di bontà... Come dunque la perfezione dell'universo richiede che ci siano non soltanto esseri incorruttibili, ma anche corruttibili, così la stessa perfezione richiede che ci siano cose che possano defezionare dalla bontà; a cui segue che a volte defezionano. In ciò consiste la ragione del male, che qualcosa cioè defezioni dal bene. Onde è manifesto che il male trovasi nelle cose, come si trova la corruzione: infatti la stessa corruzione è un certo male » (19). S. Tommaso dalla considerazione della molteplicità e disuguaglianza degli esseri creati richiesta nel mondo, passa alla considerazione della defettibilità e corruzione, all'aspetto interdipendente e dinamico delle cose del mondo, e su questo aspetto si ferma e fonda il suo ragionamento per giustificare l'esistenza del male.

Nell'universo com'è costituito c'è una varietà di esseri e una dipendenza dinamica e teleologica tra essi. E' un universo dinamico il nostro. Esso è « un ordinamento di esseri legati da sistemi di azioni, di mutamenti e di successioni infinitamente varie di fenomeni » (13). Giustamente tomisti recenti mettono in rilievo questo aspetto. « Sono condizioni indispensabili dell'ordine cosmico — scrive A. Zacchi — la varietà e la subordinazione degli esseri che lo compongono. Se tutti gli esseri possedessero un uguale gra-

(11) S. THOM., *Contra Gentes* III, cap. XI.

(12) S. THOM., *Summa Theol.* I, q. 48, a. 2.

(13) A. D. SERTILLANGES O. P.: *Il problema del male*, pag. 167.



do di perfezione, o se, anche differendo tra loro, fossero gettati là alla rinfusa, senza alcuna mutua dipendenza, non si avrebbero le bellezze e le armonie dell'ordine che ora ammiriamo, ma soltanto un'antipatica uniformità, o una spaventevole confusione. Regna nella natura un ordine meraviglioso, perchè gli esseri partecipano la perfezione in diversa misura, e perchè hanno tra loro una strettissima dipendenza dinamica e teleologica, per cui gl'individui sono subordinati alla specie, le specie inferiori a quelle superiori, le leggi particolari alle universali, le singole parti al tutto... Certamente non siamo in grado d'indicare sempre il bene a cui conduce in natura ogni male fisico, perchè non conosciamo il fine estrinseco di ogni singolo essere, perchè non conosciamo il posto che ognuno occupa nella scala delle perfezioni; ma se, prescindendo dai casi particolari, assorgiamo al problema del male fisico in generale, dobbiamo confessare che questo, invece di costituire un elemento dissolutore dell'ordine universale, ne è anzi un fattore necessario; dobbiamo riconoscere che invece di costituire un elemento di condanna della provvidenza divina, ne è anzi una chiarissima prova, una splendida conferma » (14).

E il Sertilianges commenta: « S. Tommaso parte dal presupposto che il bene divino è il solo scopo che Dio possa proporsi nella sua azione e che tutti gli altri motivi non potrebbero essere per lui una ragione sufficiente d'azione. Dio solo può muovere Dio, se così si può dire. E quando noi diciamo che il Bene divino è la sola ragione plausibile della creazione, non si tratta di un bene divino da accrescere, il che è impossibile, bensì del bene divino da manifestare e da diffondere. Per rimanere nella logica del caso, e senza volere d'altra parte imporre nulla a Dio, si deve considerare come conveniente che Dio realizzi una creazione capace di manifestare un po' diffusamente le richieste « infinitamente infinite » direbbe Spinoza, dell'unica e semplice essenza creatrice. Ciò che Dio possiede come ricchezza di essere nell'unità non può essere manifestato esternamente che da una pluralità; diversamente si tratterebbe dello stesso Dio, o d'una natura unica incapace di rappresentare altra cosa che un punto di vista e non già una ricchezza. Nel genere animale, per esempio, il più bell'esemplare vivente che si possa immaginare non esprimerebbe mai le virtualità della vita, come fa l'insieme della classifica-

(14) P. A. ZACCHI O. P.: *Dio*, Vol. II. *L'affermazione*, pag. 372-373. Roma, Ed. Ferrarì, 1944.

zione naturale. Il più bel leone, a tal riguardo, non sostituisce una formica. Ora la stessa cosa si può dire delle forme generali dell'essere. E' necessario per noi che esse siano varie per dare soddisfazione a ciò che noi concepiamo come lo scopo creatore, e che siano varie non in una maniera qualunque, ma ordinate, perchè è attraverso i loro ordinamenti che i valori si manifestano. E' come nella serie dei numeri, secondo il paragone di Aristotele, continuamente ripreso dal nostro Dottore. D'altra parte, la manifestazione di Dio non può essere unicamente statica, altrimenti Dio riserverebbe per se solo ciò che ha di meglio e cioè la facoltà del dono. E' necessario un universo di mutamenti, un universo dinamico. Ora provate a mettere in rapporto d'azione degli esseri di nature diverse e ordinati in valore senza che ne risultino urti e interferenze d'attività con il carattere di male! » (15).

Il male d'altronde non può essere mai oggetto diretto d'intenzione. « Il male in quanto tale non può essere oggetto d'intenzione nè voluto nè desiderato in qualche maniera, perchè tutto ciò che è appetibile ha ragione di bene, a cui s'opponesse il male in quanto tale » (16). Infatti « bonum est quod omnia appetunt » (17). Può il male essere soltanto oggetto indiretto d'intenzione, perchè può darsi che un male in quanto unito a un bene termini accidentalmente l'appetito (18).

Ragionevole sembra inoltre l'ordinazione di un bene minore ad un bene maggiore e, quando è necessario, il sacrificio di quello a questo. « Noi sentenziamo con troppa facilità — osserva ancora il P. Zacchi — sull'esistenza del male, perchè prendiamo come criterio il danno o l'utile, non solo dell'umanità, ma dei singoli individui. Ciò che immediatamente nuoce agli uomini anche individui viene detto senz'altro male. Ma chi può garantire che il male o il bene immediato coincide col male o bene reale? Perchè ciò che sembra nei suoi effetti immediati dannoso, non potrebbe essere utile in quelli remoti? Perchè ciò che è in contrasto con l'interesse individuale non potrebbe avere una benefica funzione per la collettività? » (18).

Perchè vedere difficoltà e addirittura ripugnanza alla perfezione divina in questo ordinamento?

(15) A. D. SERTILLANGES O. P.: *op. cit.*, pag. 167.

(16) S. THOM., *De malo*, q. 1, a. 3.

(17) ARISTOTELES, *Ethica* I, 1.

(18) S. THOM., *Summa Theol.*, I II, q. 19, a. 9.

(19) A. ZACCHI, *op. cit.*, pag. 370.

Se si tien presente quanto sinora siam venuti dicendo sul male formalmente e fisico e morale come privazione d'una perfezione dovuta, è facile vedere come il male non abbia una diretta e per sè causa efficiente; nè cade e nè può cadere sotto l'intenzione della causa agente: vi s'inserisce per accidens per l'ordinazione e dipendenza dinamica dei beni del mondo tra loro. Come il bene, così Dio non può essere ritenuto e chiamato causa efficiente per sè del male, ma ne è solo causa per accidens.

Per quanto riguarda più specificamente il male morale è fuori dubbio che Dio non può causarlo in quanto morale, cioè difettoso, nè direttamente nè indirettamente perchè per esso entra in gioco direttamente l'atto volontario, l'attività del libero arbitrio. «L'atto del peccatore è ente ed atto, e a questo doppio titolo è causato da Dio. Ogni ente, in qualunque modo esista, deriva dal primo essere. E ogni azione procede da un essere in atto, che non può venir ridotto all'atto che per mezzo di Dio, il quale è per essenza atto puro. Dio dunque è causa di ogni azione, in quanto azione. Ma il peccato importa un essere e un atto difettoso. Questo difetto proviene dalla causa creata, cioè dal libero arbitrio, in quanto si sottrae all'ordine del primo agente, di Dio. Questo difetto non si deve dunque attribuire a Dio, ma a noi, come lo zoppicare deve attribuirsi alla gamba mal conformata, e non alla energia motrice che è causa di quanto nello zoppicare ha ragione di movimento. Dio dunque è causa dell'atto materiale del peccato, ma non proviene da lui che a questo atto si accompagni un difetto » (20).

Dio permette il male morale soltanto per rispettare la libertà umana. Questa libertà è, nell'ordine morale, l'ultima radice soggettiva della possibilità del peccato. «Ogni essere razionale appetisce la felicità indeterminatamente e in modo universale, e quanto a questo non può mancare; ma in particolare non vi è un determinato moto della volontà della creatura nel cercare la felicità in questo o in quello; e così nel volere la felicità qualcuno può peccare se la cerca dove non dovrebbe cercarla, come chi cerca la felicità nelle voluttà; e così è riguardo a tutti i beni; niente infatti si appetisce se non sotto la ragione di bene, come Dionisio dice (De div. nom. cap. IV). Ciò avviene perchè nella men-

---

(20) S. THOM., *Summa Theol.* I II, q. 49, a. 2.



te c'è l'appetito del bene, ma non di questo o quel bene: onde in ciò può esserci peccato » (21).

Bisogna considerare anche che « nell'uomo vi è una doppia natura, cioè razionale e sensitiva. E poichè per l'operazione del senso l'uomo perviene all'atto della ragione, molti perciò seguono le inclinazioni della natura sensitiva piuttosto che l'ordine della ragione: coloro infatti che raggiungono il principio di una cosa sono più di quelli che pervengono alla consumazione. Per cui i vizi e i peccati negli uomini provengono dal fatto che seguono l'inclinazione della natura sensitiva contro l'ordine della ragione » (22).

Per superare ulteriori istanze è da considerarsi nell'uomo la sua posizione di fronte al peccato originale. Se la natura umana fosse rimasta integra, prevarrebbe l'inclinazione od ordine della ragione; ma nello stato in cui ora l'uomo si trova, così com'è corrotta la sua natura dal peccato originale, bisogna tener presente l'inclinazione della parte sensitiva. Si deduce da ciò anche la possibilità dell'amore disordinato di se stesso e della superbia. Ma tutto si fonda nella libertà. E' in fondo la volontà che da sola si determina a non seguire la retta regola, e in questa determinazione libera, volontaria, consiste il male morale, la colpa propriamente detta.

La ricerca del superamento del male nell'uomo, che per il Cristianesimo costituisce la causa finale anche di ogni approfondita o filosofica conoscenza della natura e dell'origine del male (è sintomatico a questo proposito ciò che si racconta su un'incontro tra S. Pietro e Simon mago: questi chiedeva all'Apostolo spiegazioni sulla natura del male, e S. Pietro rispondeva che non era necessario sapere cos'era nella intima natura il male, necessario era bensì il non farlo e conoscere la via come superarlo), come la ricerca dei mezzi per condurre una vita virtuosa, porta in campo anche i problemi della grazia e della redenzione.

In relazione però al problema metafisico del male com'è posto dal Prof. Soieri e anche per non rendere interminabile il nostro già lungo discorso, nostra intenzione sin dall'inizio è stata ed è tuttora quella di fermarci, quanto, più è possibile, alla conoscenza della natura del male sotto un punto di vista più strettamente filosofico e metafisico. Gli elementi ripresi dal sistema to-

(21) S. THOM., *De Veritate*, q. 44, a. 7 ad 6.

(22) S. THOM., *Summa Theol.* I II, q. 71, a. 2, ad 3.

mistico e riesposti nella forma semplice, per vietare fraintesi, ci sembrano sufficienti per il nostro assunto.

### *Il valore della critica del Soleri.*

Interminabile sarebbe ancora il nostro dire se tentassimo di rispondere, punto per punto, alle non sempre semplici nè consentanee, a nostro modo di vedere s'intende, affermazioni del Soleri.

A noi sembra (ci si perdoni questa licenza nel dare un giudizio sommario valutativo morale che, come tanti altri simili giudizi, potrebbe contenere soltanto una parte di vero — abbiamo difeso noi stessi la tesi che il male si trova nel bene! — e nel lavoro del Soleri, uomo intelligente e acuto, si possono leggere tante belle e vere pagine) che il Prof. Soleri siasi lasciato prendere un po' facilmente la mano dalla dialettica, più che dalla metafisica del problema del male, dal desiderio di includere entro il problema alcune esigenze soggettivistiche poste avanti specialmente da correnti esistenzialistiche, dal bisogno, per essere nuovo, di contraddire almeno in parte il pensiero classico, anche se non ancora pienamente convinto di quanto afferma e di quanto porta alle sue finali affermazioni: modi e intenti un pò comuni e usuali oggi nel riesporre un problema specialmente nel campo filosofico. Qualcosa di simile si potrebbe notare anche per il De Raeymaeker che il Soleri segue molto. Questo molto più si potrebbe affermare per tanti eclettici filosofi contemporanei, i quali, pur dicendo di non volersi allontanare da S. Tommaso e dalla sana tradizione, tuttavia si muovono con piena e assoluta libertà nel filosofare compromettendo spesso conclusioni e procedimenti razionali.

Riprendiamo solo alcuni punti che a noi sembrano di maggiore consistenza, contraddittoria o incontraddittoria, per poter fare qualche rilievo.

Il Soleri si diffonde anzitutto per lunghe pagine (pp. 34-37) sulla ontologicità del bene, che sarebbe previa, almeno logicamente, all'appetibilità. « Ritengo — egli dice — che l'introduzione dell'appetibilità all'inizio della ricerca, quando si tratta di fondare razionalmente e apoditticamente il concetto di bene, sia un'intrusione, sia un correre troppo e un correre male; e ciò per varie ragioni » (23). Lasciando da parte le altre ragioni, prendia-

---

(23) G. SOLERI: *Il problema metafisico del male*, Sapienza, 1952, pag. 35.

mo di mira la principale e fondamentale difficoltà: « C'è ancora una più radicale obiezione di carattere teoretico (più radicale appunto perchè di carattere teoretico) contro la teoria della fondazione del bene sull'appetibilità. E' l'appetibilità (la tendenza) che costituisce e fonda il bene o non è invece il bene ontologico preesistente (preesistente almeno logicamente) che fonda genera e attiva la tendenza? Non mi pare dubbio che il secondo corno del dilemma sia il vero; allora la bontà ontologica preesiste (logicamente almeno) alla tendenza. Ciò significa che la giustificazione e la fondazione dell'equazione: l'essere è identico al bene deve precedere ogni questione di tendenza appetitiva » (24).

Non si vede veramente, con tutto quel lungo discorso sui rapporti tra essere e bene, dove il Soleri voglia andare a parare. Sembra una tendenza la sua, se ben si stringe e per quanto è possibile stringere, che si avvicini alla concezione di Parmenide, con la conseguenza che il male debba in fondo ridursi... ad illusione, opinione che il Soleri ha combattuta ed esclusa. Comunque nella filosofia aristotelico - tomistica, in cui lo stesso Soleri si fonda e si muove, la dottrina dei trascendentali dell'essere, dell'uno, del vero, del bene, è molto chiara e sicura e di dominio comune tra i filosofi della scuola. L'essere è il primo concetto, ontologicamente parlando, da cui scaturiscono tutti gli altri, predicamentali e trascendentali. Tutti gli altri hanno ragion d'essere per il fatto che aggiungono ad esso uno speciale modo di significare o una determinazione per cui il concetto di essere comune viene ulteriormente determinato assumendo una speciale significazione. Se questo speciale modo di significare indica anche un modo speciale di essere si ha un concetto predicamentale, se indica invece un modo generale di essere si ha il concetto trascendentale. Le vere proprietà trascendentali dell'essere seguono immediatamente e in tutta la sua estensione l'essere, non devono essere sinonimi di esso, ma da esso profluenti, non per fisica dimanazione o come una realtà distinta e sopraggiunta alla stessa essenza, come precisamente avviene per le proprietà fisiche o reali, bensì secondo il nostro modo di conoscere, come precisamente avviene per le proprietà metafisiche o dimostrabili. A scanso di equivoci ripetiamo che queste proprietà trascendentali (uno, vero, bene) non si distinguono realmente dall'essere, tuttavia signi-

---

(24) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 36.



ficano qualcosa d'altro che non significa il semplice concetto di essere: infatti questo speciale modo di significare è fondato nello stesso essere imperfettamente, in maniera cioè che sia distinto soltanto dalla ragione, pur senza essere una finzione di questa. Perciò i trascendentali non si confondono del tutto con l'essere, nè aggiungono ad esso qualcosa di reale, ma soltanto qualcosa di ragione. Tuttavia la ragione formale delle proprietà trascendentali non consiste in quel qualcosa di ragione che la proprietà aggiunge all'essere, ma consiste nello stesso essere in quanto è fondamento d'una estrinseca connotazione. Le proprietà trascendentali dell'essere consistono formalmente nello stesso essere preso non così nella sua nuda e semplice accezione di essere ma nell'essere con un'aggiunta connotazione, in quanto dice o indivisione in sè e divisione dagli altri (uno), o convenienza all'intelletto (vero), o convenienza all'appetito (bene). E' sempre l'essere, parlando di proprietà trascendentali, che è considerato *in recto*, mentre la connotazione è considerata soltanto *in obliquo*.

Parlando in particolare del *bene* ontologico o trascendentale o metafisico (come parlando del vero), gli Scolastici lo hanno sempre considerato: 1) *fondamentalmente*, nel qual senso il bene non sarebbe altro che l'essere o l'entità d'una cosa senza considerazione d'ordine all'appetito; 2) *formalmente*, e così sarebbe l'essere o l'entità d'una cosa considerato l'ordine alla volontà della causa da cui dipende (così vengono dette buone: le cose naturali in quanto sono attualmente conformi alla volontà divina, e le cose artificiali in quanto sono attualmente conformi alla volontà dell'artefice); 3) *causalmente*, e così sarebbe l'essere o l'entità di una cosa considerato l'ordine logico o l'attitudine nel causare l'appetizione di sè in un appetito creato.

Questa precedenza (almeno logica) dell'essere al bene, questa fondazione del bene nell'essere, è cosa conosciuta e mai negata. Se però si vuol parlare formalmente e causalmente del bene, non si può prescindere dalla sua relazione all'appetibilità. In che cosa si distinguerebbe, se ciò non fosse, il bene dall'essere? Come e perchè parlare di bene se fosse soltanto puro e nudo essere?

Le stesse osservazioni valgono per la questione del vero e del pensiero, che egli si trascina nelle pagine seguenti.

Del resto, anche supporta questa identità assoluta tra essere e bene e vero, non si vede ancora chiaro cosa vuol concludere con ciò il Soleri, e quale apporto possa portare questa identità asso-

luta alla soluzione del problema del male. L'istanza principale di carattere teoretico sulla fondazione del bene sull'appetibilità o viceversa sembra vana e vaga, o almeno non sembra raggiungere un preciso bersaglio.

Il considerare l'esperienza investita e penetrata dal divenire e l'essere come verità - razionalità in rapporto con il pensiero (cose da noi non negate, purchè intese in senso retto) non spostano la questione.

Di sapore esistenzialistico hanno le seguenti espressioni del Soleri: « L' Essere si scopre, se consapevole (viene scoperto da chi è consapevole, se è esso stesso inconsapevole), si conosce e vede la verità di se stesso. L'essere conosce se stesso, si riconosce come se stesso: questo riconoscimento è l'accettazione di se stesso e del conseguente proprio posto nel regno dell'essere: accettazione necessaria e incosciente di sè e del posto, se l'essere è inconsapevole; accettazione che si impone bensì ontologicamente, ma che può venire respinta e non voluta intenzionalmente, se l'essere è consapevole e dotato d'iniziativa autonoma e libera (ed è qui che si apre propriamente il problema morale del male). Questo riconoscimento che l'essere fa (consapevolmente o inconsapevolmente) di se stesso e della conseguente situazione sua è, finalmente, la famosa appetibilità » (25).

Heiddeger fonda la sua teoria del peccato o colpevolezza su simili motivi. Riconosce infatti nell'uomo la limitatezza o finitudine che diventa colpa dal momento in cui l'uomo accetta una esistenza finita. Accettando di esistere come essere finito, l'uomo si rende responsabile della sua finitudine. Questa colpevolezza però per Heiddeger sarebbe inevitabile, in quanto costituzionale e inserita nella stessa natura umana sarebbe la finitudine.

Anche per Jaspers l'esistere sarebbe avere conoscenza della propria impotenza di fronte alle situazioni - limite. Ma qui evidentemente siamo su tutt'altra via su cui non vorrebbe mettersi il Soleri.

Comunque l'insistenza sull'esperienza e su questi motivi difetta della stessa mancanza di chiarezza e concludenza, cui abbiamo accennato.

E' certo però che il Soleri tenta un'altra impostazione del problema. Causa del suo insistere sull'immanentismo assoluto tra

---

(25) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 39-40.

essere razionale e bene sembra essere il fatto di vedere il male soltanto nell'atto di misconoscimento di questa identità assoluta tra essere e bene. « Il riconoscimento di tale obiettività ontologica — egli dice — è il bene; l'eventuale tentato intenzionale impotente misconoscimento (intenzionale consapevole e voluto non riconoscimento) delle singole effettive ontologicità caratterizza il male. Si riscopre l'identità essenziale di essere e bene; e si apre uno spiraglio alla possibilità del mancato riconoscimento intenzionale: mancamento e deficienza costituenti il male » (26). Più esplicitamente, tra le condizioni preliminari indispensabili perchè possa essere possibile il male, il Soleri, oltre a richiedere una pluralità di esseri e una diversità, una variazione ontologica o una scala di esseri (27), (per cui ritorna, dopo tante pagine in difesa dell'identità tra essere e bene, a quanto avevano richiesto S. Agostino e S. Tommaso), pone il *riconoscimento* della pluralità e diversità per poter costituire il bene e il *non riconoscimento* per la costituzione del male. Sono queste le sue precise parole: « Riconoscere la varia bontà degli esseri, accettandone e rispettandone l'obiettiva gradazione ontologica scalare: è il bene riconosciuto come è scoperto. Non riconoscere nè accettare e rispettare la gradazione ontologica, spostandone (più esattamente: tentando intenzionalmente vanamente di spostare) la scala dei valori, è il disordine, il male quale disordine » (28). E ancora: « dalle linee precedenti è già emersa la seconda condizione indispensabile per la possibilità metafisica del male: condizione che è data dal non riconoscimento, dal misconoscimento della gradazione ontologica degli esseri » (29).

Conclusione sarebbe lo spostamento del problema del male su di un piano di conoscenza o di critica e la soppressione del male fisico, come possono fare pensare queste altre parole del Soleri: « In sostanza: o gli esseri non sono dotati di attività autonoma libera; e allora non possono variare (tentare di variare) la scala ontologica data: in essa scala si trovano e stanno; dunque nessun disordine può sorgere e perciò nessun male può nascere. Oppure gli esseri hanno la possibilità di misconoscere (variare intenzionalmente) la gradazione data: e allora appunto possono introdurre il disordine e sorge perciò la possibilità del male. In questo

(26) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 40.

(27) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 42.

(28) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 43.

(29) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 44.



regno libero dell'attività autonoma si inserisce quello che è il vero tragico aspetto del male, il male morale » (30).

Per questo vale quanto abbiamo detto per la natura del male, che non è qui il caso di ripetere. Per noi il male esiste realmente e formalmente nelle cose, non però come essere positivo o essenza positiva, bensì « remotive » dice S. Tommaso, privandole cioè di un bene dovuto, corrompendo il bene a sè opposto (31).

Il Soleri chiude il suo dire con una rinunzia alla soluzione del problema. Pur ammettendo che l'esistenza del male non comprometta per nulla l'esistenza di Dio richiasta necessariamente dall'esperienza aporetica o diveniente, pur riconoscendo la novità e l'utilità pratica dell'apporto cristiano al problema del male, che consisterebbe nell'esempio dato con la Redenzione da Cristo per la possibile utilizzazione del male e nell'aiuto della grazia a superare i mali di questo mondo o a portare le croci di questa vita, tuttavia le sue conclusioni, dal punto di vista metafisico, sono totalmente negative. « Francamente e schiettamente non vedo quale contributo sostanzialmente ed essenzialmente nuovo il Cristianesimo abbia portato alla soluzione del problema del male » (32). « In fin dei conti il male resta un fatto; i rapporti e la connessione di questo fatto radicale e fontale restano ancora misteriosi, metafisicamente, tanto quanto il comune fatto del male effettivamente e quotidianamente vissuto; ed io non riesco a scorgervi alcun contributo metafisico essenzialmente radicalmente e decisamente risolutore del problema » (33). Nè la composizione dell'essere creato, nè la molteplicità e diversità di esseri finiti e imperfetti considerati in se stessi e nell'armonia cosmica o perfezione totale dell'universo, nè la defettibilità della volontà, nè la libertà, sono elementi sufficienti per spiegare l'esistenza del male. Riescono tutt'al più a mostrare la possibilità del male, non la

(30) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 44.

(31) Il Gaetano commentando Part. di S. Tommaso: *Utrum malum inveniatur in rebus* (*Summa Theol.* I, q. 48, a. 2), a proposito della similitudine tra corruzione e male, scrive: « Et bene nota ly sicut, quoniam solvit dubium novitiorum, quaerentium quomodo si malum est negatio formaliter et negationes non habent esse in anima (ob. 2.), quomodo verificatur quod malum est formaliter in rebus, habes responsionem, quia non verificatur quod est in rebus ut ens, sed est in rebus ut corruptio in actu exercito, i. e. ut rei remotio formalis, ipsa namque absentia boni formaliter malum est; et (ut ad 4.um praec. art.) malum formaliter corrumpit bonum oppositum: quia est ipsa privatio boni in subiecto apto... Ergo dicunt mala in rebus esse non positive, i. e. non ponendo, sed remotive, i. e. removendo formaliter aliquid a rebus. Et sic mala inveniuntur formaliter in rebus ut mala, nam sunt rerum mala; et inveniuntur in anima per compositionem et quancumque aliam operationem intellectus, ut entia et bona ».

(32) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 48.

(33) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 48.

sua effettiva realtà, perchè non si vede « la conseguenzialità necessaria tra defettibilità possibile e defezione effettiva. Ogni essere creato è metafisicamente defettibile, non perciò è effettivamente deficiente: chè, se dalla defettibilità metafisica scaturisce logicamente, e necessariamente la defezione positiva, il male sarebbe inevitabile » (34). Dal fatto che non si riesce in questo mondo a vedere il trionfo del bene sul male « bisogna avere il coraggio di dire che ciò rimane misterioso ed incomprensibile. Misterioso, non assurdo: abbiamo visto infatti come l'essere ontologico (e la conseguente razionalità) e l'Essere Assoluto non ne siano affatto compromessi. Eppure incomprensibile: oggi qui non vediamo affatto come ciò positivamente si concilii con la razionalità dell'essere e l'Assolutezza di Dio » (35). Nonostante questa misteriosità e incomprensibilità del male e della sua ordinazione al bene, il Soleri in fine si sente costretto a ricorrere al trionfo definitivo del bene sul male: « Dio onnipotente e onnibuono sannerà il fatto del male con il trionfo definitivo del bene; trionfo necessariamente definitivo e conclusivo (quando e come a Lui piacerà), poichè l'essere e Dio resistono e superano il male, trionfandone metafisicamente. Tutto ciò è certo; il Cristianesimo lo conferma lo precisa e lo specifica ulteriormente » (36).

Cosa dire a tutte queste finali affermazioni del Soleri? Anche se l'intenzione è ben altra, certamente non sembrano affermazioni del tutto sane nè dal punto di vista della filosofia tomistica, nè dal punto di vista dell'ortodossia; nè sembrano conseguenziali a quanto il Soleri s'è sforzato di dimostrare nelle precedenti pagine. E' semplice e sbrigativo dire che il male c'è ma non si spiega. Non so però quanto soddisfi questa soluzione. Le intelligenze dei filosofi e dei teologi, anche quella dello stesso Soleri, non potranno acquietarsi così facilmente. Può essere uno stato attuale d'animo del Prof. Soleri, per l'aver voluto egli imbrocicare altra nuova via, come è, sotto altro aspetto, uno stato psicologico comune a molti uomini che non hanno la forza o la buona volontà di cercare una spiegazione dal di dentro, con elementi intrinseci che danno ragione della costituzione della natura e dell'origine del male.

Non si può negare, è vero, la difficoltà che s'incontra a volte

---

(34) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 51.

(35) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 53.

(36) G. SOLERI: *op. cit.*, pag. 54.

nel comprendere l'esistenza in particolare, *hic et nunc*, di alcuni mali di questo mondo. Giungono a volte notizie di disastri che ci fanno restare perplessi: di essi non si riesce a vedere alcuna ragione sufficiente.

Ma il compito del filosofo, del metafisico, del teologo, del teologo in genere non è seguire la genesi storica di un avvenimento lungo il suo percorso, e, nel nostro caso, se a volte non vede il trionfo del bene sul male o l'ordinamento di questo a quello, ciò non significa che non si possa e debba cercare e trovare la natura e gli elementi generali costituenti il male.

Anche nel caso che non si riesca a vedere come e quando l'esistenza del male si attui, al metafisico basta comprendere la natura di esso e l'incontraddittorietà degli elementi intrinseci che lo formerebbero e che lo giustificerebbero.

BENEDETTO D' AMORE O. P.



## SUI PRESUPPOSTI DEL PROBLEMA DELLA STORIA

I. - Il problema della storia nella sua esigenza teoretica è anzitutto quello del *senso della libertà* dell'uomo nel tempo ed assomma perciò in sè l'esito effettivo del suo essere e quindi della verità di questo essere: tale problema in tanto può dirsi « conclusivo » rispetto all'esistenza, in quanto penetra ed anticipa nei suoi presupposti la struttura dell'uomo come realtà spirituale che trascorre nel tempo. Il problema della storia è quindi squisitamente metafisico ed è il più intimo alla metafisica se tocca alla metafisica attingere le ultime radici dell'essere, intenderne il senso e la struttura: così la discussione si può svincolare dal pericolo di scivolare nell'ambiguo o di cedere alla tentazione del concordismo.

La mia richiesta di schiarimento ha per oggetto, perciò il *senso della libertà* dell'uomo, perchè suppongo che la storia — sia nella concezione idealistica come in quella realistica — è opera di libertà: questo dev'esser pacifico. E dev'esser chiaro perciò che la storia è il *divenire* di questa libertà, considerata nel divenire del « soggetto » che lo porta ch'è il *singolo*, la concreta persona individuale. Infine l'oggetto della ricerca filosofica è la « comprensione » (*Verstehen*, in senso diltheyano) della storia, come penetrazione della « possibilità della libertà »: è quest'orientamento sulla possibilità della libertà che permette la « struttura temporale » della libertà umana onde si può, per l'appunto, parlare di storia come realtà spirituale. E qui, mi sembra, avviene la prima discriminazione. Se per la storia empirica dei fatti, per la scienza storica, l'individuo come tale non ha rilevanza ma contano i processi globali dei popoli e delle nazioni e la spiegazione fa capo ai fatti storici e agli uomini storici: nella « comprensione » della storia ha almeno eguale rilevanza la libertà del singolo, di ogni singolo. La filosofia greca ha conosciuto la vera nozione di libertà, come fonte del valore spirituale del singolo; ma la libertà greca è frenata dalla metafisica cosmocentrica, è una libertà che per oggetto ha il finito, l'esercizio temporaneo delle virtù morali, ma non ha presa diretta sull'esito dell'essere dell'esistente

(il mito platonico dell'immortalità è condizionato dalla metempsicosi). E' col Cristianesimo (dentro la religione Soteriologica) che la libertà ha per oggetto l'Assoluto come tale, in quanto il cristiano sa che ha il *dovere* di salvarsi e quindi può scegliere o respingere Dio stesso: è soltanto nell'ambito di questa « possibilità trascendentale » (se passa il termine) che il *singolo*, ogni singolo, prende la rilevanza ontologica assoluta. Con ciò viene diffidata ogni teoria strettamente idealista della storia, per il fatto cioè che secondo il Cristianesimo « ogni uomo è davanti a Dio ». La storiografia idealista deve il suo ottimismo e lo stesso concetto di « processo » e di « progresso » al Cristianesimo, ma ne ha alterato la struttura eliminando il tempo: la « riconciliazione » (*Versöhnung*) nella concezione idealista avviene nella saldatura perfetta del necessario con il contingente, dell'essenza con l'apparenza... « in quanto il finito, lo spirito finito, è posto come un momento di Dio ch'è lo spirito infinito » (« *Der endliche Geist ist somit selbst als eine Moment Gottes gesetzt* ». Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, p. 734). Per il Cristianesimo, al contrario, la storia è la realtà di un alterco, di una contesa fra la creatura e il creatore, fra la libertà umana e la libertà divina: il dogma delle pene eterne dell'inferno convalida la realtà della libertà e la sua infinita apertura (la sua « possibilità trascendentale »).

II. - Quest'ammissione della situazione teologica della storia umana, che non può sollevare obiezioni di principio in sede di pensiero cristiano, deve orientare di per sé la discussione del problema della storia. Si deve anzitutto notare che l'« unica storia universale » nell'ambito del Cristianesimo è la « storia della salvezza » (*Heilsgeschichte*), la cui trama è stata manifestata nei libri ispirati della Rivelazione contenuta nella Scrittura sia del Vecchio come del Nuovo Testamento. Essa ha la proprietà paradossale di estendersi a *tutta* l'umanità e di attingere insieme ciascun *singolo* ch'è chiamato al « giudizio » e il giudizio finale dell'umanità è preceduto dal giudizio che si farà di ogni singolo alla sua morte. La « storia dell'umanità » quindi ha significato unicamente come « storia sacra »: il paradosso dell'Infinito che s'inserisce *personalmente* nel finito con l'Incarnazione, e del finito che non svanisce ma attinge l'Infinito con la libertà e la grazia. Scopo dell'Incarnazione è la salvezza del genere umano, per la quale

precisamente scorrono i secoli ( $\chi\acute{\omicron}\nu\epsilon\varsigma$ ) fino al compimento del piano divino: questo dà il senso e contenuto trascendentale della storia, nella positività ontologica che assume il tempo, ogni realtà temporale nella sua più risolta concretezza. Il contenuto effettivo e concreto di questa storia è l'entrare o l'uscire nel « Regno di Dio » che l'uomo, *ogni* uomo, fa nella vita del tempo e sigilla al momento della morte. La storia sacra comporta quindi la dialettica di tre momenti: a) il positivo immediato della creazione, - b) il negativo immediato del peccato o caduta originale, e infine - c) il positivo-negativo mediato della Redenzione mediante l'Incarnazione da parte di Dio e della conversione mediante la libertà e la grazia da parte dell'uomo. La storia è possibile perchè il terzo momento esprime precisamente la struttura della temporalità come tale e non si presenta di per sè come soluzione, ma come *tensione* sempre in atto, fino all'ultimo istante della morte. La storia è data precisamente dall'articolarsi effettivo di tale tensione.

Ora noi sappiamo dalla Rivelazione che all'uomo è stata offerta la possibilità di salvezza, che la sua libertà può attingere lo Assoluto nella partecipazione più intima della vita divina con la grazia prima, e poi con la vita eterna. E' certo inoltre che Dio porterà a termine il piano di salvezza dell'uomo che mediante l'Incarnazione attinge l'umanità intera e insieme ogni singolo. Ma *quando* si compirà il giro dei secoli e finirà la storia, è noto a Dio solo; *chi* precisamente formerà il gruppo degli eletti e *chi* quello dei reprobì, è parimenti noto a Dio solo. La storia umana quindi, nel suo significato escatologico che le è essenziale, sia rispetto alla « durata » come rispetto al « contenuto » sfugge ad ogni scienza ed esperienza. In questo senso non si comprende come possano giovare alla comprensione della storia umana le metafisiche idealiste per le quali la verità è nel « tutto » del divenire e la libertà è nell'attuarsi, comunque poi ci si volga — perchè nell'idealismo ciò che conta è di non fermarsi, di passare... Il Cristianesimo invece fa il punto sulla *qualità* e non ammette il passaggio dalla quantità alla qualità: la storia divina ha per Dio valore globale, positivo-conclusivo... certamente; ma rispetto all'uomo, essa ha due valenze: l'una positiva della salvezza e l'altra negativa della perdizione. Il rapporto del tempo all'eternità è l'apertura di queste due valenze e l'attuarsi di tale apertura costituisce per l'appunto la storia. Una storia che non si consegna in trattati, nè de-



riva da esplorazione di documenti, ma che ciascuno scrive per suo conto con le decisioni che prende davanti a Dio e può esplorare in parte guardando in se stesso. In parte soltanto, perchè nessuno può disporre da solo nè della sua conversione nè della predestinazione finale che sono doni di Dio del tutto gratuiti. Le grandi vicende politiche, i rivolgimenti sociali ed economici dell'umanità non formano che la corteccia della storia umana, la sua cangiante superficie: il nucleo è nell'alterco o contesa teologica, - a) di Dio che, impegnato ormai col finito, vuol comunque far valere (col Cristianesimo) i suoi diritti di Signore assoluto, - b) dell'uomo che deve scegliere fra il finito e l'Infinito per attuare la « possibilità trascendentale » della libertà.

III. - La « realtà storica » non può quindi, se considerata nella sua effettualità concreta ovvero come il nesso del processo di *divenire del contingente libero*, essere oggetto di scienza in senso proprio e neppure di esperienza; la scienza infatti attinge le leggi universali e necessarie e la storia è la sfera del particolare contingente; l'esperienza attinge la singolarità immediata, l'evento e il documento nella sua oggettività, la comprensione della storia procede invece dall'interiorità della libertà. La decisione della libertà, da cui dipende la storia, è per essenza sua inoggettivabile; è stato il razionalismo greco che à identificato intelletto e volontà (Socrate e stoici), o almeno fatto della volontà una semplice funzione dell'intelletto; anche per l'idealismo il movimento della Ragione attua la volontà essenziale (nello Stato). Nella concezione cristiana della persona, la libertà di elezione costituisce una « emergenza » rispetto al conoscere e tocca precisamente alla decisione libera — alla spinta della volontà — superare il punto morto del giudizio d'indifferenza che arresta l'uomo che opera nella sfera del finito. E' questa « soggettività metafisica » dell'atto libero che costituisce il fondamento della responsabilità e del merito e quindi della struttura interiore della persona nel suo nucleo più incommunicabile, così com'essa è « davanti a Dio ». Ben venga allora la rivendicazione dell'originalità dell'atto, perchè senza di essa è impossibile il Cristianesimo ch'è precisamente la « buona novella per gli uomini di *buona volontà* ». Evidentemente non c'è libertà se non dentro la luce della ragione, altrimenti l'agire è impulso e istinto cieco: ma la ragione illumina soltanto, non

muove, non spinge al rischio, non sostiene nel salto e quindi non è dessa la causa dell'attualità della libertà.

*Prolegomeni* perciò indispensabili di una concezione cristiana della storia sono specialmente la metafisica, la psicologia e l'etica: in essi vengono chiarite le *possibilità* della storia umana dal punto di vista dell'essere in generale, della struttura dell'uomo come tale e dei compiti del dover essere. Senza questi prolegomeni (alcuni di essi sono detti *preambula fidei*: esistenza e personalità di Dio, creazione e conservazione del mondo, spiritualità e immortalità dell'anima...), la storia non ha senso come realtà umana. Prolegomeni però soltanto, e nulla più: parlare di una « filosofia della storia » in senso preciso come ha fatto (e poteva farlo!) l'Illuminismo e l'Idealismo, è negare le basi della concezione cristiana della vita: la personalità e la libertà di Dio e la personalità e la libertà dell'uomo, di ogni singolo davanti a Dio. In questo senso Gesù Cristo ha detto di essere venuto per salvare ciò ch'era perduto, per i peccatori, per gli afflitti, i lebbrosi, i tribolati...: cioè il genere umano nella sua concretezza più umiliata, e non il genere umano della metafisica classica e moderna (spinoziana) della *élite* in cui si attua e si fa presente la vita della ragione. La posta essenziale ch'è in gioco nell'antitesi di filosofia (pura) e Cristianesimo è il « *Ricupero ontologico* » del singolo: esso è contraddittorio per la filosofia pura che identifica la verità con l'universalità e la totalità, mentre sta a fondamento della soteriologia cristiana (parabola della pecorella smarrita): se non ci fosse la possibilità di salvarsi per ogni singolo, non ci sarebbe per nessuno perchè nell'ordine ontologico nessun singolo avanza l'altra (lo « umano-generale » di Kierkegaard). La vecchierella di cui parla S. Tommaso nel Commento al *Credo*, ha la stessa rilevanza ontologica — e importanza storica quindi — per il Regno di Dio, di Federico II o di Cromwell... Per questo il Figlio di Dio incarnato era un uomo singolo, nato da Maria Vergine come suo unigenito: così visse fra gli uomini, e come singolo patì e morì per tutti... - perchè ogni realtà esistente non può essere che singola, e scorrere in un tempo concreto. E Cristo infatti nacque sotto Augusto, patì sotto Tiberio: l'articolo del Simbolo: *Patì sotto Ponzio Pilato*... è la garanzia della realtà stessa dell'Incarnazione e della Redenzione contro ogni forma di gnosticismo. A questo modo per il Cristianesimo la cosiddetta « grande storia » della politica mondiale è parvenza illusoria non realtà, perchè il « giu-

dizio della storia » non lo fa l'uomo ma Dio: su questo crinale supremo l'esterno non è l'interno, il *verum* non può essere il *factum* che si è imposto... - sarebbe per l'uomo, per la schiera infinita degli umili, dei diseredati e degli infelici, la beffa più atroce che li ridurrebbe a strame umano per l'avvento del superuomo. E così ha farneticato l'Europa moderna, abbandonando il Cristianesimo e noi sappiamo oggi quale ne è stato il risultato.

IV. - Perciò soltanto con la Rivelazione divina e nella realtà storica della Persona di Gesù Cristo la storia dell'umanità prende senso, per questo la storia nell'umanità viene datata « prima e dopo la nascita di Cristo ». Lo scorrere dei secoli rappresenta il divenire del piano divino e mostra le fasi nelle quali Dio ha disposto l'esecuzione del piano di salvezza: 1. la creazione dei progenitori innocenti, la caduta originale, la promessa divina della Redenzione alimentata dai profeti nel Vecchio Testamento; 2. la venuta di Cristo, la sua Vita, Passione, Morte, Risurrezione, Ascensione nel Nuovo Testamento; - 3. la Pentecoste e la vita della Chiesa fino alla conflagrazione universale della fine del mondo; - 4. il giudizio finale e - 5. la vita eterna. Il tempo della storia umana esce dall'eternità, si muove dentro la guida dell'eternità e ritorna nell'eternità: è l'eternità che gli dà consistenza e garanzia di essere, dall'eternità esso trae la sua realtà di richiesta, di urgenza della libertà *rispetto al futuro* (τὰ μέλλοντα) che la sollecita. Si vuol dire che il divenire della libertà come contenuto della storia umana s'illumina soltanto sotto la guida della Rivelazione nella prospettiva della salvezza eterna e si muove per gli impulsi naturali della libertà e per quelli soprannaturali della grazia, mediante i quali opera e si edifica il « Corpo Mistico » degli eletti che son noti soltanto a Dio. Di fatto, nella realtà lo sviluppo della Città di Dio e quello della Città di Satana s'intrecciano: perchè ha osservato giustamente lo stesso S. Agostino, vi sono alcuni che oggi appartengono alla Chiesa visibile e un giorno saranno tra i reprobì, mentre altri che ora son fuori della Chiesa e forse Suoi nemici alla fine entreranno nell'ovile e saran salvi. Ritorna quindi, anche in sede teologica, il momento decisivo che ha per la comprensione della storia l'emergenza dell'atto ovvero quella che abbiamo detta « soggettività metafisica » come momento costitutivo della libertà: onde S. Tommaso ha affermato che la volontà è la facoltà di tutto l'uomo e può muovere anche l'intelligenza



mentre (nella decisione libera) essa sola muove se stessa e nell'ordine metafisico può esser mossa soltanto da Dio.

Nell'ambito della « storia universale » quindi l'unica considerazione valida è la prospettiva teologica ed in questo senso si può parlare certamente anche di una « teologia della storia ». Ma qui « teologia » non può avere il significato tecnico di « scienza teologica » nel senso di un complesso o sistema di conclusioni rigorosamente costruito a partire dai principi della Rivelazione: non è possibile ricostruire nè a *parte ante* nè a *parte post* alcuna sequela di connessioni necessarie della storia, perchè la « storia sacra » attinge nell'intimo il divenire delle libertà singole ch'è un mistero riservato a Dio e perchè riguarda l'esito finale dell'umanità intera. La teologia millenarista, le teorie gioachimite sulle età del mondo... si sono mostrate congetture fallaci ch'è vano voler ripetere.

Resta saldo quindi che la filosofia tradizionale fornisce i « prolegomeni » di una concezione cristiana della storia in quanto chiarifica le « possibilità positive » ma ancor astratte della storia; da parte sua la teologia al lume della Rivelazione appresta la comprensione delle dimensioni concrete della temporalità umana rispetto all'eternità: questo è *l'orientamento teologico* nel quale la « storia universale » si chiarifica nel suo inizio, nei suoi « procursus » (S. Agostino) e nella sua consumazione come « storia sacra » della salvezza eterna dell'uomo. Ma il senso ultimo e adeguato cioè il « giudizio » della storia è riservato a Dio (giudizio particolare per ciascuno in morte e giudizio universale alla fine del mondo per tutta l'umanità).

CORNELIO FABRO C. P. S.

# LA DIMOSTRAZIONE CATTOLICA DELLA DIVINITA' DELLA CHIESA

Fuori dubbio, il trattato « De Ecclesia », accanto a quello Mariologico, costituisce oggi uno dei campi più in fermento della teologia cattolica e l'oggetto di studi e di cure speciali da parte di apologeti, esegeti e teologi sia cattolici che non cattolici.

Per convincersene basterebbe dare uno sguardo alle numerose pubblicazioni sull'argomento venute alla luce in questo ultimo decennio, ed alle polemiche ed alle esigenze stesse avvertite in questo campo da quasi tutti i teologi.

Per citare soltanto qualche esempio, nel 1930, R. Kremer così scriveva su una nota rivista francese: « Un fatto che domina la storia dell'apologetica e della teologia nei suoi ultimi sviluppi, è il posto sempre più importante riservato alla Chiesa. La sistemazione è lungi dall'essere raggiunta, ma sembra bene che la tendenza che domina è quella di meglio comprendere il posto che occupa la Chiesa, continuatrice dell'opera di Cristo, prolungamento della sua personalità, nell'opera della salute e nell'acquisizione della fede. Il Concilio Vaticano ha impresso a questo moto un più forte impulso, col suo insegnamento sulla Chiesa come motivo di credibilità » (1).

E lo scorso anno, alla voce del Kremer faceva eco quella del Gardini, il quale sull'Osservatore Romano avvertiva che: « Si fanno oggi più numerose le ricerche dei teologi per un approfondimento del « de Ecclesia... » (che) ha risentito, nella sua formulazione, del carattere occasionale delle sue origini » (2).

E per convincersene maggiormente, basterebbe ricordare che la Chiesa è stata oggetto di una speciale enciclica del regnante Pontefice Pio XII, dal titolo « Mystici corporis » (3).

Sembra quindi fuor di dubbio vera l'asserzione che il trattato « De Ecclesia » costituisca oggi un campo di studio attuale, sentito ed in parte ancora inesplorato.

---

(1) *L'apologetique du Card. Dechamps*, in *Revue de Scienc. Phil. et Theol.* an. 1930, pag. 679.

(2) *Per una teologia della Chiesa*, Osserv. Romano, 22-VI-1950.

(3) *A. A. S.*, 1943, (35), pag. 199.

A nostro avviso, tre sono le cause che spiegano questo fatto: una psicologica, l'altra didattica, ed una terza metodologica. Dal punto di vista psicologico il particolare interesse che suscitano problemi così vitali ed impegnativi, in un secolo in cui, caduti i feticci nei quali gli uomini moderni avevano riposto il proprio credito e la propria fiducia, la Chiesa Cattolica si impone sempre più all'attenzione ed all'ammirazione dei popoli, per la sua opera di bene e di pace che espleta nel mondo.

Dal punto di vista didattico: l'apparire il trattato « De Ecclesia » tutt'ora non perfettamente sistematizzato nelle sue linee generali, nella sua struttura ed in alcune sue questioni di capitale importanza, quali ad esempio quella sulla natura della Chiesa e sull'organizzazione del trattato teologico.

Non si deve infatti dimenticare che il trattato « De Ecclesia » è relativamente giovane e recente nella teologia cattolica, e quindi ancora « in fieri ». Ad esso è soprattutto mancata l'impronta di un genio che gli abbia impresso una unità e data una sistematizzazione definitiva. Ecco perchè la sua fisionomia appare tuttora incerta e la sua organizzazione imperfetta.

A queste due ragioni ne va aggiunta una terza, propria e specifica dell'Apologetica: questa, per necessità di fatto, deve continuamente adeguarsi alle esigenze sempre nuove degli uomini e dei tempi, onde poter restare viva ed efficace; il che incide sfavorevolmente sulla sua sistematizzazione.

Queste ragioni spiegano la fluidità del « De Ecclesia » in confronto agli altri trattati di teologia, e la varietà di posizioni e di idee che vi si riscontrano da secolo a secolo e da autore ad autore. Tanto da poter sottoscrivere al giudizio di uno dei manualisti più recenti che: « Vix reperies duo plene consentientes circa modum disponendi et ordinandi totam materiam » (4). Giudizio che non sembra essere troppo lontano dal vero, una volta che, ad esempio, ci si prenda la briga di esaminare i manuali compilati in questi ultimi decenni ed ancora in voga, e quello dello Zapelena il quale, per quanto ci consta, è l'ultimo apparso in materia. La differenza, specialmente dal punto di vista metodologico, è notevole.

Queste ragioni spiegano le note seguenti.

Sappiamo infatti che, in ogni ramo del sapere umano, le questioni relative ai suoi principi ed al metodo che gli è proprio, sono

---

(4) Cf. ZAPELENA: *De Ecclesia Christi*. Roma, 1946; Vol. I; p. IV.



decisive e di una importanza capitale. Senza questi punti fermi si può andare facilmente incontro a fraintesi, difficoltà ed ambiguità, dal momento che siffatte nozioni sono prerichieste e presupposte ad ogni questione e ne costituiscono le fondamenta ed i principi generali su cui esse si reggono.

Eppure i manuali, generalmente, trattano con frammentarietà e con poca chiarezza tali questioni, in cui invece ci sembra essere necessaria massima precisione ed uniformità, dal momento che sono esse a condizionare l'indole e la natura del trattato.

Ciò posto entriamo in argomento.

E' risaputo che, da quasi un secolo in qua, nel campo cattolico, si usa premettere, allo studio della teologia propriamente detta o dommatica, una disciplina speciale comunemente denominata « Teologia Fondamentale » o « Propedeutica ».

Il suo oggetto è la dimostrazione della credibilità del dogma cattolico, la dimostrazione cioè, da un punto di vista puramente razionale e scientifico, dell'attitudine della Rivelazione cristiana e del dogma cattolico ad essere creduti ed accettati dagli uomini, in forza della testimonianza stessa di Dio.

Essa costa di due parti ben distinte: contro il Razionalismo filosofico e storico, prova la credibilità dei dogmi cristiani in generale, stabilendo e mostrando l'origine divina della rivelazione cristiana; contro il Protestantismo e le Chiese scismatiche poi, dimostra specificamente la credibilità del dogmi cattolici, identificando, attraverso la dimostrazione della divinità della Chiesa cattolica, il Cattolicesimo col Cristianesimo istituito da Gesù Cristo.

Il primo trattato lo si suole chiamare « De Revelatione », il secondo « De Ecclesia ».

Questi due trattati pertanto, poichè perseguono un fine eminentemente apologetico, nell'argomentare, fanno e debbono fare solo ed esclusivo uso di premesse razionali, siano esse storiche o filosofiche, perchè dal punto di vista scientifico e metodologico, se si vuol giungere alla fede, non la si può presupporre. Sarebbe un circolo vizioso ed una petizione di principio.

Il giudizio di credibilità infatti, contrariamente all'assenso della fede che è un atto essenzialmente soprannaturale col quale si aderisce alle verità rivelate perchè autenticate da Dio stesso, è un giudizio di ordine naturale; e conseguentemente, se naturale è

l'effetto cui si perviene (giudizio di credibilità), di ordine naturale deve essere anche la causa che ne fa pervenire (le premesse del giudizio di credibilità). In linguaggio scolastico si suol dire che il giudizio di credibilità è un atto « specificative » e quindi « quoad substantiam » naturale.

Oltre la presente però, una seconda ragione, e questa volta di origine pratico, impone di partire da premesse puramente razionali; ed è quella di ricercare un terreno neutro e comune d'intesa con coloro cui è diretta la dimostrazione cristiana, terreno comune costituito appunto dai principi della ragione che tutti devono pur ammettere e concedere. Essa era già indicata da S. Tommaso, quando scriveva: « ... Quia quidem eorum, ut Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius scripturae per quam possunt convinci..., inde necesse est ad naturalem rationem concurrere, cui omnes assentire coguntur » (5).

Le conseguenze di queste affermazioni sono quanto mai importanti. In forza di esse l'apologetica argomenta e procede in modo completamente diverso, per non dire opposto, a quello della teologia.

La teologia infatti, appunto perchè suppone la fede, argomenta e dimostra « per auctoritatem et ex auctoritate » le sue conclusioni, ricevendo dall'alto non soltanto le verità che si propone di analizzare, ma anche i principi ed il lume da cui procede. Ed essa queste verità rivelate cerca di penetrare e comprendere, per quanto è dato ad intelligenza umana di comprendere, servendosi delle cognizioni umane già acquistate.

L'apologetica invece, non procede « per auctoritatem et ex auctoritate », ma un po', come la filosofia, procede per evidenza razionale, della cosa stessa e per motivi di ordine puramente razionale. Il che, se certamente non vieta che possa avere con la teologia una medesima fonte ed una materia comune di studio e di indagine (S. Scrittura, Tradizione, documenti storici), fa sì però che nell'uso di esse, il punto di vista da cui ognuna si colloca (oggetto formale quod), ed i principi speculativi che ne dirigono l'indagine (oggetto formale quo), non coincidano; dal momento che il sillogismo teologico, guidato dal lume divino della fede, usa di quelle fonti come verità sacre, acquisite ed accettate come vere; il sillogismo apologetico invece, dietro la scorta della ragione, usa delle

---

(5) *Contra Gentiles*, 1, I, c. 2. Ediz. Leon.

medesime come verità ancora da dimostrarsi e da accettarsi qualora tornino consentanee alle esigenze ed ai principi razionali, o almeno non siano in contradizione con essi. L'apologetica cioè mira a stabilire i fondamenti razionali della fede, affinché l'assenso del credente possa dirsi ragionevole e prudente, quale appunto è richiesto in un campo così pregno di responsabilità e di conseguenze; la teologia tende, generalmente per mezzo di analogie, ad una qualche intelligenza delle verità di fede. Perciò, come suol dirsi, l'identità delle fonti è soltanto materiale, l'uso ed i principi che ne reggono l'uso sono formalmente diversi (6).

Stabilita così l'indole generale dell'apologetica, di cui fa parte il trattato « De Ecclesia », esaminiamo ora la funzione e le relazioni reciproche dei due trattati.

Attendendo pertanto alla finalità propria dei singoli trattati che compongono la teologia fondamentale, appunto perchè la dimostrazione cattolica di cui si occupa il « De Ecclesia » presuppone la dimostrazione cristiana di cui si occupa il « De Revelatione », ne consegue che, secondo l'ordine logico e genetico, il trattato « De Ecclesia » deve posporre al trattato « De Revelatione ».

Non è possibile infatti tentare la ricerca e la identificazione della vera Chiesa di Cristo, senza aver prima dimostrato ed asserito che Cristo ha voluto realmente istituire ed ha di fatto istituito una religione storica, oggettiva e visibile. Una volta stabilito questo, se ne potrà tentare la identificazione.

Dal che consegue che il fine e l'oggetto proprio del trattato « De Ecclesia » è la dimostrazione esterna della credibilità e della verità della religione cattolica; la dimostrazione cioè della sua origine e della sua autorità divina da un punto di vista prettamente razionale.

Qualcuno però potrebbe chiedere il perchè di questo ulteriore proseguimento del trattato « De Revelatione » nel trattato « De Ecclesia », e perchè non sia sufficiente il primo.

Due sono i motivi che ne spiegano il passaggio e che impongono la susseguente ricerca: una di carattere oggettivo, e l'altra di carattere storico.

Secondo la dottrina cattolica infatti, contenuta già nei Sinottici e costantemente insegnata dall'apostolo S. Giovanni e da S. Paolo, per poter usufruire degli effetti di quell'ammirevole so-

(6) Cf. POULPIQUET: *Apologétique et Théologie*, in *Revue de Scien. Phil. et Théol.*, an. 1901, pag. 708-734. *L'Eglise catholique*. Parigi, 1923, pag. 1-12.



stituzione che condusse il Figlio di Dio ad incarnarsi ed accettare la morte per redimere il genere umano e per soddisfare la giustizia di Dio, è assolutamente necessario appartenere a quella società religiosa che Cristo ha fondato e lasciato nel mondo col compito di continuare la sua opera redentiva e di applicarci i benefici della Redenzione (7).

Nessuno infatti, nella economia presente, può raggiungere la salvezza ed essere salvo, senza l'applicazione dei meriti di Cristo e l'uso dei mezzi da Lui stesso determinati a tale scopo, avendo Iddio costituito Gesù Cristo quale principio universale ed unico di gratificazione; mezzi e meriti che, in via ordinaria, ci vengono applicati appunto mediante la sola Chiesa cattolica, prolungamento e coronamento della Redenzione.

Non solo, ma Cristo ha anche affidato alla sua Chiesa la custodia, la trasmissione e l'interpretazione autentica della Rivelazione che Egli stesso in nome del Padre ha fatto agli uomini, affinché Essa, assistita dallo Spirito Santo, proponga agli uomini le verità da credersi ed i precetti da praticarsi per ottenere la salute eterna. Se quindi, per ottenere la salute, fa d'uopo appartenere alla Chiesa e credere e praticare quanto Essa propone di credere e praticare, s'impone agli uomini la ricerca di questa Chiesa, per non esporsi al pericolo di perdere la beatitudine eterna.

Ecco perchè bisogna continuare e prolungare il trattato « De Relatione » nel trattato « De Ecclesia », col quale si ricerca appunto la vera Chiesa istituita da Cristo.

Questa la prima ragione.

Ad essa se ne aggiunge purtroppo un'altra di carattere storico.

E' un fatto incontestabile che, da secoli, molte società religiose rivendicano a sè l'onore di essere uscite dalla Croce di Cristo e di avere il mandato di continuare nel mondo la sua opera salvifica. Cristo però non può essere l'autore di opere nelle quali le contraddizioni dottrinali e pratiche si urtano tra loro diversamente. Egli non ha potuto fondare che una sola ed unica Chiesa, dando nello stesso tempo agli uomini i mezzi per poterla riconoscere. S'impone pertanto di ricercare e determinare, nel campo

---

(7) « Et non est in alio aliquo salus. Nec enim aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri » (Act. IV, 12).

« Quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem. (Ephes. II, 18).

« Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Deus. (I Tim. II, 5; Rom. VII, 29; Colos. I, 28).

pratico, quale, tra le tante, sia la vera Chiesa di Cristo; il che lo si ottiene appunto attraverso il trattato « De Ecclesia ».

Ecco quindi come rispettivamente si impongono e si integrano i due trattati della teologia fondamentale cattolica.

Si potrebbe pertanto concludere col Mazzella, dicendo che nel trattato « De Ecclesia » si passa, per così dire, dall'astratto al concreto, in quanto in esso si cerca quale sia la religione cristiana e dove esista quell'autentico e vivo magistero cui furono affidate le Scritture e le Tradizioni di cui si parla nel « De Revelatione ». Di modo che, come Cristo è il fine di ogni controversia con i Giudei e gli infedeli, così la Chiesa è il fine di ogni controversia con gli acattolici; e come il trattato « De Revelatione » tende a fare degli uomini dei cristiani, così il trattato « De Ecclesia » mira a fare dei cristiani altrettanto cattolici (8).

Conseguentemente si deve anche dire, e questo va notato, che il trattato « De Ecclesia », relativamente a quello « De Revelatione », ne restringe il raggio di azione nell'ambito degli stessi cristiani, cui è specificamente diretta e di coloro che accettano la dottrina cristiana ed il Vangelo, nè entra quindi più in discussione con le religioni non cristiane.

Molto esplicito in proposito è il Pesch: « Est autem notandum hic non agi de ignoscenda Ecclesia ut cultrice verae religionis a coetibus non christianis. Probavimus enim Christum esse legatum divinum, cuius doctrina necessario omnibus admittenda sit; unde patet nullum coetum, qui Christum eiusque doctrinam non agnoscunt, posse in questionem venire..., sed quaestio sola est, quis inter tot coetus, qui christiano nomine gloriantur, sit vera Ecclesia Christi » (9).

Ciò posto, lasciamo ora da parte il trattato « De Revelatione », che non ci riguarda, e fermiamo lo sguardo al trattato « De Ecclesia ».

Il trattato « De Ecclesia », oggi, si presenta distinto e diviso adeguatamente in due parti: una dogmatica ed una apologetica.

Non fu però così ai suoi albori, quando questa distinzione non era ancora divenuta di dominio pubblico. Il P. Poulpiquet fu il primo a notare che questa spiacevole confusione perdurò fino al declino del secolo XIX e anche presso numerosi autori del XX, ed insistette fortemente a chè la si abbandonasse. Ecco le sue te-

(8) *De Relig. et de Eccl.* Roma 1880, pag. 332, nn. 338-39.

(9) *Insist. Propaed. ad S. Theol.*, Fribourg en Brisgau, 1891. Vol. I, pag. 270, n. 398.

stuali parole: « Nel secolo scorso un gran numero di teologi sembra aver commesso questa spiacevole confusione, o almeno il loro linguaggio si presta ad equivoci. E' raro, nei trattati di cui parliamo, che i lettori siano prevenuti d'assistere ad una discussione d'apologetica o d'avere sotto gli occhi una tesi di teologia soprannaturale. Eppure la differenza è apprezzabile. Ed alcuni autori contemporanei non sono del tutto estranei a questo rimprovero. Anche nelle loro opere si riscontra questo continuo andirivieni dall'apologetica alla teologia » (10). « Per cui la prima cosa che bisogna fare quando ci si accosta al trattato « De Ecclesia », è di distinguere i diversi punti di vista dai quali la si può considerare » (11).

Questa faticosa conquista e questa preziosa eredità deve essere gelosamente custodita e, ciò che è più difficile, attuata praticamente nell'organizzazione del trattato.

La parte dogmatica, infatti, persegue con mezzi e metodo diversi, una visuale propria, nettamente distinta da quella apologetica, in quanto questa considera la Chiesa come motivo di credibilità, quella invece La riguarda come un mistero propriamente detto e quindi come una realtà d'ordine soprannaturale.

« Haec inquisitio (della Chiesa cioè) — dice con maggiore precisione il Dieckmann — secundum diversa obiecta formalia, duabus modis fieri potest, dogmatica nimirum et historica. Illa est consideratio theologiae strictae dictae (dogmaticae), haec vero theologiae quae fundamentalis, minus apte etiam apologetica vocatur. Utraque via pertinet ad theologiam eique inservit, alio tamen atque alio modo. Dogmatica enim inquisitio est pars theologiae constitutiva; historica autem eius praeparatio atque preambulum, eius fundamentum, quod iacto aedificium demum construi potest.

Tractatus dogmaticus seu stricte theologicus agit de Ecclesia Christi sec. doctrinam huius ipsius Ecclesiae quae praeter alia continet etiam dogma de Ecclesia... Inquisitio igitur theologica sequitur doctrinam Ecclesiae, in primis eius magisterium vivum, dein fontes ab Ecclesia ipsa traditas et expositas, sive hi fontes sunt sacri, inspirati scil. ut canonici, sive sunt originis humanae, ut decisiones Ecclesiae, scripta Patrum et theologorum, documenta denique et monumenta cuiuscumque originis et generis, quae

(10) *L'Eglise catholique*, pag. 4.

(11) *Ibidem*, pag. 1.



agunt de religione christiana. Quae omnia considerantur duce magisterio Ecclesiae et luce doctrinae eiusdem.

Alia prorsus est eiusdem veritatis expositio, quae theologiam fundamentalem spectat. Quae quidem minime negat veritatem Ecclesiae esse revelatam... methodice autem theologia fundamentalis exorditur ab alio capite ac theologia dogmatica. Haec enim supponit factum revelationis esse certum, argumentum eius atque sensum constare auctoritate magisterii Ecclesiae. Theologia vero fundamentalis haec ipsa probanda sibi proponit, ita ut initium theologiae dogmaticae sit scopus et terminus theologiae fundamentalis, et fructus vicissim inquisitionis historicae sit fundamentum cui scientia theologica stricte dicta superstrui possit, certitudo scil. de facto historico revelationis christianae eiusque argumento et ambitu » (12).

Quanto poi all'effetto raggiunto dalle due considerazioni sulla Chiesa, così si esprime il P. Heris: « Il y a deux manières d'aborder l'Eglise, en vue de l'étudier et de la connaître: par son côté extérieur ou par son côté plus intime et proprement divin. La première manière est celle de l'apologète qui recherche et constate les faits visibles pour entirer des conclusions ayant rapport au caractère transcendant et mystérieux de l'Eglise... La deuxième manière d'étudier l'Eglise est celle du théologien: elle prend pour point de départ tout ce que la foi nous enseigne sur la nature de l'Eglise, et elle essaie de prendre une intelligence aussi complète que possible de cet enseignement. Cette méthode est essentiellement une attitude de croyant qui, en face des mystères, ne se contente pas d'un simple assentiment de foi, mais tâche de se l'assimiler, de le pénétrer dans toute la mesure départie à la raison humaine » (13).

E per concludere, vogliamo anche citare il pensiero di La Brière in merito: « Si può considerare la questione della Chiesa seguendo due metodi completamente diversi: il metodo teologico (o dogmatico) ed il metodo apologetico. Il metodo teologico procede per via di autorità. Dopo aver riconosciuta la Chiesa Cattolica Romana come l'opera autentica di Cristo e come depositaria infallibile della verità divina, si ascolta ciò che essa stessa insegna sulla propria costituzione, sui suoi pastori e fedeli, sulla sua missione e sue prerogative.

Il metodo apologetico procede per via di ricerca nel domi-

(12) *De Ecclesia*, Friburgi Brisgoviae, 1925. Vol. I, pag. 1, nn. 1-2.

(13) *L'Eglise du Christ*, Iuvisy, 1930, pag. 2.

nio prettamente umano della critica e della storia. Si ricerca adunque in forza di quali titoli la Chiesa cattolica romana deve essere riconosciuta come l'opera autentica di Cristo e come depositaria infallibile della verità divina. In breve, è la questione pregiudiziale » (14).

Stabilita questa divisione essenziale del trattato « De Ecclesia », fermiamoci ora sulla parte apologetica del trattato, che ci riguarda direttamente.

La parte apologetica del trattato « De Ecclesia » persegue, come abbiamo visto, lo scopo di dimostrare l'autenticità della Chiesa cattolica in rapporto alle altre Chiese cristiane. E per raggiungere questo intento, usa di un doppio processo: uno ascendente e l'altro discendente.

Il processo discendente continua la dimostrazione cristiana iniziata dal « De Revelatione », e sfocia nella dimostrazione cattolica romana per mezzo di due vie: la via storica e la « via notarum ».

La prima cerca di stabilire la perfetta identità esistente tra l'opera voluta da Cristo, quale appare delineata negli Evangelii e negli scritti apostolici e subapostolici e la Chiesa romana; la seconda tende invece a dimostrare possedere la Chiesa romana soltanto alcuni segni distintivi da Cristo promessi alla sua Chiesa, onde poter essere riconosciuta come tale dagli uomini nei secoli.

Il processo ascendente, segue un ordine inverso. Parte dalla Chiesa così come appare e si presenta ai nostri occhi nella sua realtà storica e concreta, e da questa constatazione inferisce che Essa, a causa di alcune sue doti caratteristiche, quali l'unità, la santità, l'invitta stabilità e l'inesausta fecondità in ogni opera di bene, costituisce di fatto un miracolo di ordine morale. Se quindi è un miracolo vivente, fa d'uopo concludere che Essa è una opera divina; e se è un'opera divina, tutto ciò che dice ed insegna deve essere vero, dal momento che Dio non può attestare od approvare il falso; e conseguentemente anche la sua affermazione di essere la vera Chiesa di Cristo è vera, appunto perchè suffragata ed avvalorata dalla testimonianza stessa di Dio.

Questa via viene chiamata anche « empirica » o « trascendente ». Empirica perchè, come si è visto, parte dalla considerazione

---

(14) Artic. « *L' Eglise* », in D. A. F. C. Vol. I, Col. 1219.

di fatti e di avvenimenti storici; trascendente, perchè giunge ad una causa non naturale, ma trascendente l'ordine fisico ed i fatti considerati (15).

Sono questi gli argomenti o i mezzi di cui si serve l'apologetica cattolica per dimostrare la verità della Chiesa romana.

I primi due argomenti costituenti il processo discendente, suppongono già provata e dimostrata la divinità di Cristo, e dalla divinità di Cristo proseguono per giungere alla verità della Chiesa cattolica; il terzo invece parte dalla verità della Chiesa cattolica e giunge alla divinità di Cristo. Nei primi due la Chiesa viene considerata come l'opera di Cristo, nell'altro come motivo di credibilità. Per cui giustamente è preferibile farne uso quando si tratta di condurre alla Chiesa un incredulo.

Analizziamo ora distintamente e più dettagliatamente le singole vie, onde poter cogliere le proprietà e le peculiarità di ognuna.

La prima via che si presenta nella parte apologetica del trattato « De Ecclesia » e per dir così la via più formale, è quella che è stata chiamata « Via historica » o « Via primatus » oppure « Romanitatis ».

« Via historica », perchè usa e segue principalmente il metodo storico nel provare la verità della Chiesa cattolica; « via primatus », perchè il termine cui giunge è appunto la dimostrazione che Cristo ha concesso a Pietro il primato di giurisdizione sugli altri Apostoli e sui Vescovi loro successori, primato annesso alla cattedra romana; « via romanitatis », perchè fine della prova è la dimostrazione della verità della Chiesa Romana.

La « via primatus », la più usata, costituisce una semplificazione della « via historica » come tale, in quanto essa, tralasciando ogni altro genere di continuità storica esistente tra l'idea di Cristo e la Chiesa romana, stabilisce la verità di questa, provando che il suo Capo è il solo che possa legittimamente dirsi il successore di S. Pietro, nell'autorità e nell'esercizio della potestà di giurisdizione concessagli da Cristo.

Più dettagliatamente essa, rifacendosi alle testimonianze evangeliche, dimostra, contro gli errori di questi ultimi tempi, che la Chiesa deve essere una società fondata anche per questo mon-

(15) Cf. ZAPELENA: *Op. cit.*, pag. IV. - POULPIQUET: *Op. cit.*, pag. 22.



do e non soltanto per l'altro, visibile, unica e permanente, gerarchicamente e monarchicamente organizzata; e poi, dai fatti e dai documenti storici dei primi secoli cristiani, prova che alla morte di Pietro. Principe degli Apostoli, l'autorità che a costui era stata affidata da Cristo fu esercitata e quindi trasmessa ai Vescovi di Roma, i quali quindi ne sono, per volere divino, gli eredi legittimi e gli unici depositari.

L'argomento conduce pertanto direttamente alla verità della Chiesa romana, ragione per cui l'abbiamo chiamata la via più formale di tutto il trattato apologetico. A causa però della sua lunghezza e delle numerose cognizioni esegetiche e storiche che postula, fino ai nostri giorni si può dire che sia stata immeritatamente poco trattata dagli apologeti, mentre in forza appunto della sua dignità e del suo contenuto, dovrebbe occupare il primo posto nella trattazione apologetica; anche perchè attraverso l'analisi diretta delle fonti della Rivelazione, pone i cattolici nella necessità di approfondire il concetto genuino della Chiesa e di comprenderne la natura più intima. E questo sembra essere oggi l'orientamento comune degli apologeti (16).

Accanto a questa via però, l'apologetica cattolica ne ha escogitata e posta un'altra, la così detta « via notarum », la quale, fin dal suo esordio, costituì il cavallo di battaglia dei cattolici nella lotta antiprotestantica. Le ragioni addotte dagli apologeti in favore della nuova via sono quattro.

La prima è quella di ovviare alle difficoltà inerenti alla « via primatus » la quale, a causa della sua lunga analisi e della sua minuziosa ricerca, presenta un oggetto di indagine troppo lungo e scabroso per essere alla portata di tutti, compreso i meno preparati ed intelligenti. La « via notarum » presenta invece un processo più breve e un modo di argomentare più facile, tanto che fin dal secolo XVI venne in uso chiamarla « la più facile ».

La seconda ragione è costituita dal valore dimostrativo della medesima. Se si ha infatti la possibilità di presentare un'altra prova in favore della Chiesa cattolica, il credito della sua verità e legittimità s'accresce, e l'apologetica ne guadagna sotto ogni punto di vista.

La terza ragione addotta è piuttosto di ordine tattico. Considerando infatti che il primato del Vescovo di Roma cui sfocia

(16) Cf. JUGE: *Où se trouve le Christianisme Integral*. Parigi, 1947, pag. 263.

direttamente la « via historica », costituisce l'oggetto di maggiore avversione e quasi la pietra di scandalo per i cristiani separati, siano essi Greci, Protestanti od Anglicani, è opportuno istituire una nuova via di dimostrazione cattolica, per dir così neutra, nella quale cioè non entri direttamente in giuoco il primato, tanto invisibile ed ostico alla mentalità ed al sentire dei dissidenti. Il che si ottiene appunto attraverso la « via notarum ».

La quarta ragione infine è di ordine didattico, e poggia sul fatto che nella « via notarum » vengono svolti e sviluppati molti elementi nuovi sulla natura e sulle proprietà della Chiesa, elementi che aprono e spianano la via a meglio comprendere la parte teologica del trattato (17).

Lo schema poi di questa nuova via è il seguente. Si è detto che la « via notarum » appartiene al processo discendente. Essa quindi suppone la divinità di Cristo, e va alla ricerca della sua Chiesa, attraverso il seguente processo: come si desume dagli Evangelii, Cristo ha voluto che la sua Chiesa fosse dotata di alcune note o segni distintivi (unità, cattolicità, apostolicità, santità); la vera Chiesa di Cristo sarà quindi quella che è in possesso di tali segni. Ma soltanto la Chiesa romana ne è in possesso; Essa soltanto quindi è la vera Chiesa di Cristo (18).

Questo il sillogismo attraverso cui si snoda la « via notarum »; sillogismo che, come si vede, comporta due distinte questioni: una di diritto ed una di fatto.

Nella questione di diritto si mostra che, secondo la volontà di Cristo, alla sua Chiesa devono competere dei segni essenziali; nella questione di fatto invece, si mostra che questi segni si riscontrano soltanto nella Chiesa romana. Dal che si conclude che soltanto la Chiesa romana è la vera Chiesa di Cristo (19). O, se vogliamo essere più precisi, possiamo dire che l'argomento delle note, nella sua forma attuale e definitiva, importa tre tappe: la fissazione della nozione di nota, la prova della loro presenza nella Chiesa cattolica romana, la dimostrazione della loro assenza nelle Chiese non-romane. E questo metodo fu inaugurato già dal Perrone (20) nel secolo scorso, ed è oggi di uso comune nei manuali.

In parte quindi anche la « via notarum » si appella e fa uso della storia, sia nel provare che la Chiesa cattolica ha posseduto

(17) Cf. BARCONA: *Las notas y la apologetica contemporanea*. Granada, 1944, pag. 14.

(18) Cf. JUGIE: *Op. cit.*, pag. XX; THILS: *Les notes de l'Eglise...* Parigi, 1937, pag. X.

(19) Cf. FRANKL: *Doctrina Hosti de notis Ecclesiae*. Roma, 1934, pag. 3-4.

(20) *Tractatus de Eccl. et de Rom. Pont.*, Lovanio, 1812.

e possiede le note promesse da Cristo, sia per mostrare che queste non si riscontrano nelle confessioni non-romane.

Passiamo ora ad esaminare la terza ed ultima via di cui fa uso l'apologetica cattolica, la quale benchè vi sia entrata per ultima, ha attirato le simpatie degli apologetti e si è imposta anche alle precedenti.

Non bisogna però credere che essa sia completamente nuova nel pensiero cattolico e che sia stata scoperta soltanto nel secolo scorso, quando si cominciò a rispolverarla ed a darle lustro; essa è tradizionale quanto le altre.

La si trova infatti chiaramente già formulata nel « De utilitate credendi », e specialmente nel « De Civitate Dei » di S. Agostino; e traccie sicure si riscontrano anche presso S. Ireneo, Tertulliano e S. Vincenzo da Lerino, come lo testimoniano le ricerche del Bliguet (21) e del Kramer (22). In tempi posteriori ne hanno fatto uso S. Tommaso (*Contra Gent.*, I, 4), il Savonarola nel suo « Trionfo della Croce », il Bellarmino, il P. Lacordaire (specialmente nella conferenza 39), Mons. Bougoud nel IV volume della sua opera « Il Cristianesimo ed i tempi presenti » ed il Card. Dechampe che ne fu il maggior promotore.

Egli infatti l'usò largamente nelle sue opere e, come Padre del Concilio Vaticano, si adoperò a chè fosse definita nel medesimo Concilio. Ultimamente è stata anche illustrata dal P. Sertillanges nella sua opera « Il miracolo della Chiesa ».

Il perchè dell'accoglienza e del favore che la via empirica ha incontrato nell'apologetica contemporanea è da ricercarsi nelle ragioni seguenti.

Anzitutto perchè la nuova via presenta l'utilità di provare con un solo argomento, l'origine divina e del Cristianesimo e del Cattolicesimo, evitando così di sezionare l'apologetica in due parti distinte. Il miracolo infatti che costituisce l'anima dell'argomento, depone anzitutto in favore del Cristianesimo; operato poi per la Chiesa Romana ed in ordine alla medesima, depone in favore del Cattolicesimo.

Così, con un sol colpo, si raggiunge la duplice finalità dell'apologetica cattolica: provare la credibilità e della Rivelazione

(21) *L'apologetique traditionnelle*, in *Revue de Sciences Phil. et Theol.*, an. 1929, pag. 256.

(22) *Art. cit.*, pag. 686.



cristiana e della Chiesa cattolica. Questo primo motivo ne annunzia un secondo.

Mentre infatti le altre due vie si rivolgono specificamente ai cristiani, i quali cioè abbiano già accettata come autentica e vera la missione divina di Cristo, con la terza invece si è in grado di convincere direttamente anche gli acattolici e gli stessi pagani. Essa infatti riveste una particolare importanza dal punto di vista della credibilità, in quanto si riallaccia direttamente al miracolo morale. Ora il miracolo costituisce la prova per eccellenza della credibilità. In tal modo, la trascendenza sociale della Chiesa garantisce « ipso facto » la credibilità di quanto essa insegna.

A ciò si aggiunga che il processo argomentativo di questa via, si presenta molto più semplice e facile di quello delle precedenti, perchè col diretto ricorso a Dio, si sopprimono tutte le difficoltà inerenti alla interpretazione ed alla spiegazione dei testi scritturistici, i quali sono spesso causa di dissensi con le Chiese separate.

Inoltre l'indole stessa dell'argomento, con la ricchezza dei fatti che allega e la bellezza che le è propria, è atto a far presa sugli animi, a convincere le intelligenze, commuovendo tutto l'uomo.

Ed infine, sembra che l'argomento si confaccia e sia più consona alle esigenze della mentalità contemporanea, più concreta e positiva, la quale, nella ricerca della verità, preferisce appunto partire dal fatto sensibile ed usare il metodo induttivo al deduttivo.

Per tutte queste ragioni ed in forza di esse, la nuova via si è imposta nell'apologetica cattolica, ed attira le simpatie di non pochi.

Ma accostiamoci più da vicino ed analizziamola più dettagliatamente.

Il suo nome è quello di argomento empirico o trascendente « Empirico », in forza del suo termine a quo, in quanto fa leva sui fatti della vita della Chiesa; « trascendente », in forza del suo termine ad quem, in quanto dal loro esame risulta che questi fatti appellano ad una causa superiore per essere spiegati e compresi.

L'argomento, come si è detto, appartiene al processo ascendente, perchè dalla verità della Chiesa cattolica ascende alla divinità di Cristo. La sua materia e la sua struttura poi ci vengono fornite dal Concilio Vaticano in questi termini: « ...Quia etiam Ecclesia per seipsam, ob suam nempe admirabilem propagatio-

nem, eximiam sanctitatem, et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legionis testimonium irrefragabile » (23).

La Chiesa quindi è considerata formalmente nella sua realtà di fenomeno storico, per potervi scorgere se le condizioni del suo sviluppo e della sua vita attraverso i secoli e gli effetti benefici prodotti sugli uomini e nella società, non rivelino l'influenza e l'assistenza di una forza sovrumana. Ed il punto di partenza di questi argomenti è appunto la vita stessa della Chiesa, quale la si può rilevare dalla storia o quale si presenta oggi alla nostra considerazione.

La Chiesa romana cioè si dice fondata da Cristo e depositaria ed interprete della sua parola, e per provare queste sue prerogative, si appella, come una volta Cristo stesso, alle opere che produce: mirabile diffusione, santità esimia, ecc.; l'esame di questa opera dimostra la trascendenza delle medesime, in quanto queste non possono spiegarsi con un puro processo umano o con forze di ordine semplicemente naturale, ma hanno del prodigioso. Dal che si deve concludere che Dio, col suo speciale aiuto, sostiene e favorisce la Chiesa cattolica, e conseguentemente ne conferma la testimonianza.

Od anche, e forse meglio, prescindendo dalla testimonianza stessa della Chiesa in suo favore, attraverso l'esame della sua mirabile vita, della sua inesausta fecondità, della sua continua azione benefica nel mondo, si è costretti a concludere che tutto questo non può essere spiegato umanamente e che postula un intervento ed una assistenza speciale da parte di Dio. Iddio però, come sappiamo dalla filosofia, non può attestare il falso; la Chiesa romana è quindi la vera Chiesa di Cristo.

Ecco in quali termini il Card. Dechamps descrive la via empirica: « Pour savoir avec certitude que l'Eglise catholique est l'autorité religieuse divinement établie sur la terre, il nous suffit de prêter l'oreille à sa voix et de considérer les faits avérés quelle nous donne comme preuves décisives de sa mission.

Nous appellons cette démonstration la démonstration catholique de la révélation chrétienne, parce que c'est l'Eglise qui nous conduit à Jésus-Crist et à la connaissance des Ecritures, et non l'é-

(23) DENZINGER-UMBERG: *Enchir. Symbol.*, n. 1794.

xamen privé des Ecritures qui nous conduit de Jésus-Crist à l'Eglise. C'est à l'Eglise, en effet, que Jésus-Crist a confié la mission de nous conduire à lui; c'est l'Eglise qu'il nous a laissée comme son témoin principal et authentiquement autorisé puisqu'elle porte ses lettres de créance, écrites de la main du Dieu vivant, dans les caractères mêmes dont il l'a revêtue...

Les miracles et les prophéties ne sont les seuls faits démonstratifs de la révélation, l'Eglise se trouvant être elle-même un puissant motif de crédibilité par ses caractères qui sont des faits à leur tour, des faits publics et splendides, des vrais miracles permanentes, dit Bossuet, et qui prouvent la vérité de tous les autres. La démonstration repase ainsi tout sur des faits que l'Eglise nous fait toucher du doigt » (24).

E nella stessa opera scrive ancora: « Le plan de l'Eglise se trouve dessiné sans doute dans la réunion des différents traits des Ecritures; mais il n'en résulte pas du tout que l'édifice ne soit reconnaissable que par son plan, car cet édifice est divin, et il l'est plus manifestement encore puisqu'il s'offre à nos yeux dans son ensemble, vivant, parlant, s'expliquant lui-même et nous faisant ainsi reconnaître sans peine les caractères surhumains qui le distinguent, caractères que sont des faits et des faits de telle nature qu'ils nous rattachent par eux-mêmes à Jésus-Crist, indépendamment des Ecritures » (25).

Come si vede quindi, la materia di questo argomento coincide ed è generalmente identica a quella della « via notarum », dalla quale però si differenzia essenzialmente quanto al « medium demonstrationis », che non è più la volontà di Cristo o la Sua promessa, ma il valore stesso dei fatti, checché ne sia di Cristo.

Mentre infatti nella « via notarum » si parte dall'assunto che la Chiesa deve essere tale, e dal suo dover essere si passa poi al suo essere di fatto; nella via empirica si procede in modo inverso: nulla si sa della Chiesa, se debba essere tale o tal'altra, nè si presuppone un principio ammesso o dimostrato che ci faccia da guida e da luce nella ricerca della verità, ma si parte da un fatto o da una serie di fatti semplicemente costatati, che hanno colpito la nostra intelligenza, analizzando i quali si perviene ad una verità e ad un principio che trascende e supera i fatti stessi analiz-

(24) *Entretiens sur la démonstration catholique de la Révélation chrétienne. Oeuvres complètes*. Tom. I, pag. 12-14. Maline, 1855.

(25) *Op. cit.*, pag. 92-93.



zati e dalla quale essi ricevono la propria spiegazione e ragione di essere.

Conseguentemente, mentre il primo modo di argomentare richiede una conoscenza almeno confusa ed implicita della realtà presa in esame, nell'altro questa conoscenza non è richiesta, ma piuttosto la si ricerca ed infine ci si rivela e ci si dà quasi inconsciamente. E quantunque si parta da premesse che sembrano essere meno intime e meno connesse con la realtà presa in esame, le conclusioni cui si giunge ce la rivelano più ricca e profonda.

E' questa la via empirica, con la quale si chiude la parte apologetica del trattato « *De Ecclesia* ».

Concludendo quindi, per essere ora in grado di abbracciare con una visione sintetica e panoramica gli argomenti analizzati, ci si permetta di trascrivere una comparazione illustrativa dello Zapele: « *Sicut in imagine photographica alicuius personae... ita de persona morali quae est Ecclesia dari postest et revera datur triplex imago. Datur primus imago brevior referens regalem capitis figuram et maiestatem. Hinc via Primatus, cuius schema protulit Ambrosius formula lapidaria: ubi Petrus ibi Ecclesia.*

*Datur dein imago plenior exhibens totam compaginem ecclesiasticam, triplici unitatis cingulo connexam et compactam, catholica diffusionem auctam et dilatatam, apostolico et hierarchico fulcro sustentatam, decora venusta et sanctitate collucentem, in coetu Romano-catholico realizatam. Hinc via altera sic dicta notarum, cuius schema praeformaverunt Apologetae catholici in controversia cum Protestantibus, quae Pius IX sua auctoritate sancivit.*

*Datur demum imago Ecclesiae dinamica et quasi cinematografica, quae Ecclesiam profert in actione et motu vitali positam. Hinc tertia via sic dicta empirica seu transcendentiae, cuius schema expressit Concilium Vaticanum » (26).*

E con questa visione chiudiamo il presente lavoro.

GIUSEPPE SANTORO O. P.

(26) *Op. cit.*, pag. IV-V.

## IL PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE IN LEIBNIZ

Nel pensiero di Leibniz il principio di ragion sufficiente tiene un posto della massima importanza, rappresentandone lo sforzo per uscire dall'impostazione razionalistica, aggravata di conseguenze logicamente necessarie, ma insostenibili dinanzi alle esigenze problematiche.

Oltre i tre principi fondamentali della logica, che compendia in quello di contraddizione, Leibniz deve trovare infatti un altro principio, capace di fondare i fatti; poichè egli si è accorto della grande differenza esistente tra verità di ragione che sono necessarie e il cui opposto è impossibile e quelle di fatto che sono contingenti, appunto perchè il loro opposto è possibile.

La possibilità dell'opposto e la realtà di uno dei due porta alla necessità di trovare una ragione che spieghi sufficientemente il fatto dell'esistenza dell'uno piuttosto che dell'altro opposto.

Perciò a fondamento di una realtà esistente sta la necessità di una ragione del suo esistere. Ossia: appunto perchè l'esistere o il non esistere di un certo fatto (p. es. del fatto B) non è necessario, il suo esistere deve avere una ragione di essere.

Non è dunque razionale o irrazionale il suo esistere o non esistere; ma il suo esistere deve essere, comunque, razionalmente giustificabile. Ma la sua giustificazione razionale lo lega con rapporto di necessità alla ragione giustificante del suo esistere. Cioè esso avrà una necessità, non in se stesso (il suo opposto sarebbe immediatamente contraddittorio); ma attraverso il principio che lo pone (il suo opposto, cioè, è contraddittorio, non con lui, ma con il suo principio (1). Perciò, se la sua razionalità non è immediata, dovrà esser mediata attraverso ad una necessità, che a sua volta sarà mediata o immediata, cioè o avente ragion sufficiente fuori di sé o in sé.

L'esistente, avente la ragione sufficiente della sua esistenza in

---

(1) Questo universo è il migliore dei mondi possibili. La giustificazione del suo esistere è in questo. Infatti sarebbe *contraddittorio* pensare che Dio, ottimo e onnipotente non abbia fatto il migliore dei mondi possibili; perciò questo universo, come si voleva dimostrare, *deve* essere il migliore dei mondi possibili. Giustificato razionalmente è divenuto necessario.

sé, è necessario. Ma se la sua esistenza è necessaria, essa non sarà più mera verità di fatto, ma verità di ragione. Ossia, in altri termini, la non esistenza di quest'essere, avente la ragion sufficiente in se stesso, è contraddittoria. La sua esistenza, cioè, dipende dalla sua essenza.

Radicalmente dunque i due principi devono unificarsi, e il secondo, quello di ragion sufficiente, deve avere a sua volta fondamento nel principio di contraddizione.

Perciò il principio di ragion sufficiente non è fondamentale se non per il contingente, ossia per il fatto di questo esistere, bastando il principio di non-contraddizione per l'avente ragion sufficiente del suo esistere in se stesso. L'esistenza di tale principio, cioè, è essa pure contingente.

Esso si diversifica infatti notevolmente dal principio di non contraddizione, poichè verte, non sull'essenza, ma sull'*esistenza* e non sull'esistenza del necessario, ma su quella del contingente (che può anche non essere). Perchè questo contingente si mantenga tale è però necessario che non sia ricondotto alla necessità in alcun modo, altrimenti non è più contingente.

Il suo esserci, quindi, è sospeso ad una contingenza pura (senza ragion sufficiente), ad un atto di volontà pura, che è appunto l'atto divino, assolutamente libero.

Noi non possiamo concepire questa assoluta libertà, perchè: o la vediamo come irrazionale (senza ragion sufficiente) o costretta da un principio che la limita. Esso dovrebbe distinguersi dal principio di non-contraddizione, ma essendo in Dio, dovrebbe potersi ricondurre alla necessità assoluta, non essendo concepibile in Dio il contingente. Ma la necessità assoluta, è propria e sola della non contraddittorietà (l'opposto è assurdo) e allora il principio cercato si ridurrebbe a quello di non-contraddizione. In tal caso però l'atto creativo del cosiddetto contingente diverrebbe essenziale in Dio, ossia si finirebbe nella soluzione spinoziana e nella necessità del mondo.

Leibniz non tien conto della contingenza del principio e del suo sparire di fronte all'assoluto, dimostrazione chiara della sua non-formalità (cioè: esso è contenutistico e perciò non è assolutamente universale e necessario; ma contingente, anch'esso involto nel fatto che giustifica).

Quella stessa non-formalità che l'ha reso valido appunto nel campo dell'esistenza, doveva annullarlo di fronte all'assoluto e



perciò renderlo non valido per la totalità del mondo. Ma Leibniz, invece cerca la ragion sufficiente dell'esistere del nostro universo: « o Dio agirà per una indifferenza vaga e casualmente, o agirà per capriccio o per qualche altra passione o infine deve agire per una inclinazione prevalente della ragione che lo porta al meglio. Ma le passioni, che provengono dalla percezione confusa d'un bene apparente, non potrebbero aver luogo in Dio e l'indifferenza vaga è qualcosa di chimerico » (*Teodicea*, 319).

Ossia Leibniz, avendo considerato il principio di ragion sufficiente sullo stesso piano di quello di non-contraddizione, si è trovato di fronte al dilemma che abbiamo accennato.

Ma essendo questo principio in realtà insufficiente riguardo alla totalità del mondo, perchè vale solo per il contingente già posto, esso, da solo, deve: o lasciare la creazione, come fatto, sospesa nel vuoto, irrazionale (e questo Leibniz non può accettarlo) o deve dare al principio in questione un valore che lo oltrepassa e gli dà forza di necessità.

Così la possibilità dell'opposto nel contingente viene a poco a poco respinta nel nulla dalla correlazione necessaria dei possibili e dall'armonia prestabilita, per cui, in realtà, la possibilità è una sola: quella che si realizza (2). E la stessa possibilità complessiva dell'universo diviene un'ipotesi irrealizzabile, perchè Dio, essendo perfetto, non avrebbe potuto non scegliere il migliore dei mondi possibili. Perciò la impossibilità del diverso nel contingente è inferiore di un grado alla possibilità logica: è al livello della fantasia, apparenza illusoria, dovuta alla finitezza della monade che noi superiamo fantasticamente. Il « *se fosse stato in un altro modo* » non può mai ragionevolmente dirsi « *ciò che avrebbe potuto essere in un altro modo* ».

Anche tornando indietro fino al primo atto creatore, noi lo troviamo legato dalla necessità di creare il migliore dei mondi possibili, come si è detto; cioè anch'esso è dinanzi ad una sola reale possibilità, congiunta direttamente con la sua essenza perfetta e quindi ben difficilmente concepibile come contingente (3).

Da questo groviglio, nato dal supremo sforzo di trarre dal contingente riconosciuto come tale, dall'esistere riconosciuto come

(2) Cfr. F. OLGATI - *Il fenomenismo attivista di Leibniz*, in: Riv. di Fil. Neoscol., ott. 1947, p. 270 e segg. Nello stesso fasc. importante bibliografia a cura di C. Ferro.

(3) B. RUSSELL (*La Philosophie de Leibniz*, exposé critique, Paris, Alcan, 1908) nota che la libertà di Dio può ammettersi solo se la contingenza è metafisicamente vera (pp. 67 e segg.).

fatto e non come ragione, un fondamento razionale, nasce altresì il tentativo di concepire la libertà oltre il dilemma: spontaneità-irrazionalità (indifferenza vaga) e razionalità-determinismo (ragion sufficiente di agire) (4), per vederla come azione secondo un principio interiore. Così, contro Cartesio, nei « *Discours de Metaphysique* », III, dice: « Essi credono con ciò di provvedere alla libertà di Dio, come se non fosse la più alta libertà quella di agire perfettamente secondo la sovrana ragione ». Egli, cioè, oscilla tra una concezione oggettivistica del « meglio » (da scegliere perchè « meglio ») e una concezione soggettivistica per cui la ragione della scelta sta nel soggetto. Nè può mai arrivare al principio interiore, tantochè sempre ricade nella conclusione che « la scelta è determinata dalla più grande inclinazione » (*Lettera a P. Coste sulla necessità e sulla contingenza*, 1707. Cfr. *Opere varie scelte e tradotte da G. De Ruggiero*, Bari, 1812, p. 86), e che « quando Dio sceglie, opera in base al criterio del migliore; quando l'uomo sceglie prende il partito che l'ha colpito di più » (*ib.*).

Cosicchè, di fronte al famoso caso-limite dell'asino di Buridano, egli deve: o rifugiarsi nell'impossibilità di fatto dell'uguaglianza dei due prati (5) fra i quali è il famoso e disgraziato asino, o deve accettare con una coraggiosa coerenza, degna di miglior causa, la soluzione della morte dell'asino per l'impossibilità della scelta (*Teodicea*, 49).

E così, per la via inversa arriverà alla stessa conclusione di Spinoza (6). Se per quest'ultimo, infatti, siamo come sassi lanciati e illusi sulla libertà del proprio moto, soggetto a leggi immutabili e necessarie, per Leibniz « non ci accorgiamo sempre delle cause, spesso impercettibili, da cui dipende la nostra risoluzione. E' come se l'ago calamitato prendesse piacere a volgersi al nord; infatti esso crederebbe di volgersi indipendentemente da qualsia-

(4) Per questo Bergson concluderà: « Si chiama libertà il rapporto dell'io concreto con l'atto che compie. Questo rapporto è indefinibile, proprio perchè siamo liberi ». (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1906, p. 167). E più oltre: « ogni definizione della libertà darà ragione al determinismo » (p. 175).

(5) Dovuta però, secondo il Leibniz, al principio degli indiscernibili, e perciò, in certo senso, per lui non più disuguaglianza di fatto, ma necessaria. Però nel testo in questione egli non sembra avere in mente se non la disuguaglianza di fatto.

(6) Anche B. Russell, sebbene in altro modo, nota questa sparizione del fondamento della contingenza e quindi della contingenza stessa (Cfr. B. R., *La philosophie de Leibniz*, *exposé critique*, cit., p. 205). Egli ritiene, coerentemente ai suoi presupposti, che ciò accade per avere introdotto Dio in un sistema monadista (che secondo lui deve terminare coerentemente in un ateismo), mentre ciò accade perchè è sparita la distinzione fra contingente e necessario.

Cfr. anche P. MARTINETTI, *La libertà*, Milano, 1928, p. 240: « ... come se la contingenza (che del resto nel concetto leibniziano è un concetto insostenibile) ... ».

si altra causa, non accorgendosi dei movimenti insensibili della materia magnetica » (*Teodicea*, 50). La libertà dell'azione si riduce a quella 'contingenza' propria di ogni esistenza che non sia quella assoluta. E per quanto egli salvi la parola, distinguendo sempre 'contingenza e libertà' non si può dire ugualmente salvo il concetto. Basta per questo leggere i nn. 52, 53 della *Teodicea* (7) per convincersene.

Da che cosa logicamente sono dipese queste conseguenze? (8) Dall'aver considerato tale principio come assoluto; non cioè, come una legge di natura, sospesa alla contingenza di questa, ma come una legge logico-metafisica, non dell'esistenza, ma dell'esenza. E' in fondo la stessa impostazione logica che lo porta ad ammettere come necessarie assolutamente le tre dimensioni in quanto « non vi sono che tre linee rette perpendicolari fra loro, che si possono tagliare in uno stesso punto » (*Teodicea*, 351). Ove, è chiaro, l'affermazione vale sì, ma in uno spazio a tre dimensioni, che, quindi, è presupposto.

E' da notarsi a questo proposito che nel n. 44 della *Teodicea* il principio di ragion sufficiente è presentato come *ragione determinante* (« che cioè non accade mai alcuna cosa, senza che vi sia una causa o almeno una ragione determinante ») (9) che è qualcosa di più di una ragione sufficiente e tende a mettere in rilievo il carattere profondo di questo principio.

(7) N. 52: « Tutto è dunque certo e predeterminato nell'uomo, come in ogni dove, e l'anima umana è una specie d'*automata spirituale*, benchè le azioni contingenti in generale, e le azioni libere in particolare, non siano perciò necessarie d'una necessità assoluta, che sarebbe veramente incompatibile con la contingenza.

Quindi nè la futurizione in se stessa, per quanto certa essa sia, nè la previsione infallibile di Dio, nè la predeterminazione delle cause, nè quella dei decreti di Dio distruggono affatto quella contingenza e quella libertà... ».

N. 53: « Ma Dio stesso non potrebbe, si dirà, cambiar niente nel mondo? Certo, egli non potrebbe attualmente cambiar nulla, (restando) salva la sua saggezza, poichè egli ha preveduto l'esistenza di questo mondo e di ciò che esso contiene, ed anche perchè ha preso la risoluzione di farlo esistere: infatti egli non potrebbe sbagliarsi, nè pentirsi, e non gli si addirebbe prendere una risoluzione che mirasse a una parte e non al tutto. Infatti (mettendo da parte l'ipotesi della futurizione della cosa e della previsione o della risoluzione di Dio, ipotesi che già dà per certo che la cosa accadrà, e secondo la quale bisogna dire: *Unumquodque quando est, oportet esse, aut unumquodque, siquidem erit, oportet futurum esse*), l'evento non ha nulla in sè che lo renda necessario, e che non faccia intendere che tutt'altra cosa poteva accadere in luogo suo. E quanto al legame delle cause con gli effetti, noi abbiamo già mostrato com'esso inclina soltanto l'agente libero senza necessitarlo: quindi non costituisce una necessità ipotetica, che se vi si unisce qualcosa dal di fuori; per esempio la stessa massima che l'inclinazione prevalente vince sempre ». *Teodicea* nn. 52, 53 (trad. De Ruggiero).

(8) Bisogna tener presente che qui non si ha in vista il problema della libertà in sè, per il quale si richiederebbe ben altro approfondimento e discussione; ma la sua soluzione in funzione del principio di ragion sufficiente.

(9) E continua: « Qualcosa che, in altri termini, valga a rendere ragione a priori perchè un fatto è così e non in tutt'altro modo ».



Ma chiarissimo è il passaggio dalla contingenza alla necessità in questo punto: « Posto questo principio [di ragione sufficiente] la prima quistione che s'ha diritto di fare è: perchè mai esiste qualcosa anzichè niente? Infatti il niente è più semplice e più facile dell'alcunchè. Inoltre, supposto che alcune cose debbano esistere, è necessario potere rendere ragione perchè esse debbano esistere così e non altrimenti » (*Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, n. 7).

Ma il principio di ragion sufficiente è logicamente incapace di rispondere alla domanda là posta, perchè esso può valere solo fra esistenti, poichè fra un modo di esistere e un altro c'è la possibilità di questo o di quello, ma, nel niente, *non c'è possibilità* nè impossibilità.

Così gli antichi scolastici avevano chiamato *sylva* la possibilità di tutte le possibilità, che era già qualcosa più del niente.

Perciò non c'è una ragione sufficiente dell'alcunchè rispetto al niente, altrimenti l'alcunchè diviene necessario (mediatamente o no, ma necessario). La possibilità dell'alcunchè nel niente è un dono fantastico che facciamo al niente, prendendolo a prestito dall'alcunchè; così come prendiamo a prestito il legame di ragion sufficiente, intercorrente fra esistenti in quanto già esistenti, per attribuirlo alla totalità degli esistenti (contingenti).

Può sembrare con questo che si venga a concludere kantianamente con l'impossibilità di superare il fenomeno con il principio di causalità con la conseguente impossibilità di una metafisica (specialmente circa l'« idea teologica »).

Ma si deve osservare per prima cosa che il principio di ragion sufficiente non è quello di causalità, anzi lo deve sostituire in quel mondo di monadi che non comunicano fra loro. Per quanto infatti la ragion sufficiente del modo di esistere di B si trovi in A, non vuol dire che A agisca su B, anzi, come sappiamo, A e B sono due monadi senza comunicazione fra loro.

Il principio di ragion sufficiente non è di *fatto*, non è di azione, non produce nulla, è appunto un principio di ragione: è una spiegazione.

Se noi intendiamo tale principio come puro e semplice rapporto di causalità abbiamo la possibilità della proposizione: la ragione sufficiente dell'esistere dell'universo è in Dio: esso è stato voluto da Dio. Ma il principio di ragion sufficiente deve determinare, non solo perchè questo universo è; ma perchè l'alcunchè sia

in quel modo e non in un altro; quindi oltre che qualcosa di diverso dal principio di causalità è anche qualcosa di più. Ed è proprio questa determinazione, possibile solo per il necessario, che trasforma il contingente, di cui dovrebbe essere fondamento, in necessario.

Il principio di causalità è, in ultima analisi, *descrittivo*: « io vedo rosso un papavero; *perchè* i suoi petali assorbono tutti i colori meno quello ». Cioè il 'perchè' è dato dal *fatto* del *come* è il papavero e se anche potrò andare oltre, l'ultima risposta sarà sempre descrittiva: p. es. perchè le sostanze che compongono quei petali hanno tali proprietà. L'ultima risposta non potrà mai essere *esplicativa*. La natura cioè, appunto perchè è un fatto, può solo descriversi: è là. *E' così*. Il principio di ragion sufficiente pretende di spiegarla, cioè trasforma quel fatto in una ragione. Ma allora il diverso e il contrario non sono più possibili, essendolo solo nel *fatto* in quanto tale.

Mentre dunque Leibniz coglie con un lampo e in un lampo, l'essenza del contingente, la riperde poi, volendone dar ragione.

E perde allora anche la possibilità di trovare quella « libertà » che pure lo tormenta e che chiede di rivelarsi al di là del dilemma irrazionalismo-necessità. Scoperto il contingente come *fatto*, non ha saputo vedere l'esistenza come posizione e ha cercato di riportarla entro lo schema razionale, ove l'esistente coincide con il necessario. Il fatto che questa necessità sia mediata attraverso la catena delle ragioni sufficienti, fino alla suprema che risiede in Dio, non le toglie il suo carattere di necessità, che si presenta complessivamente come armonia prestabilita (10).

Ugualmente razionalizzata l'esistenza di questo mondo come quella del migliore dei mondi possibili, deve razionalizzare l'esistenza del male come limite delle monadi, necessario a realizzare questo « meglio » come maggior numero di monadi: male metafisico, cioè essenziale. Il male, dunque, è inteso, non in dipendenza di un *fatto* (peccato originale) e quindi contingente co-

---

(10) « Per soddisfarvi solidamente, io dico che la connessione o consecuzione è di due sorta, l'una è assolutamente necessaria il cui contrario implica contraddizione, e questa deduzione ha luogo nelle verità eterne, come sono quelle di geometria; l'altra non è necessaria che è *hypothesis*, e per così dire per accidente, ma essa è contingente in se stessa, allora che il contrario non implica. E questa connessione è fondata non sulle idee tutte pure e sul semplice intelletto di Dio, ma ancora sui suoi decreti liberi, e sulla continuazione dell'universo ». (*Discorso di Metafisica* cit.; par. XIII, p. 27.

me quello; ma come essenziale alla struttura della monade, affinché questa sia (11).

Rimandata la contingenza all'atto creativo, anche di qui scomparire quando si determina questo universo come il migliore dei mondi possibili (12). E infatti Leibniz ancora una volta dimostra di non essersi accorto che il possibile (e tanto più il compossibile) divengono tali nel contingente, dopochè il fatto, l'esistente è posto. Dinanzi al nulla, tutto è possibile, ossia non esiste la distinzione possibile-impossibile, relativi ambedue ad un *reale* che pone la possibilità e l'impossibilità in funzione alla contraddizione con se stesso (in quanto è).

Perciò la serie dei mondi possibili, dei quali questo sarebbe il migliore, è fantastica, per quanto sia necessaria a Leibniz per l'impostazione che egli ha dato a tutta la questione.

Perciò anche ogni libertà è tolta. Cesare avrebbe potuto essere diverso e allora non avrebbe passato il Rubicone: qui sta la sua contingenza e la sua libertà, secondo Leibniz. Ma che « avesse potuto essere diverso » è un mito, un pio inganno della fantasia, anche se egli si sforza a dire che i predicati sono in connessione contingente e, solo in relazione al soggetto, in relazione necessaria. Si tratta di una necessità mediata, ancora una volta, e non di una contingenza: « Non sarebbe stato il nostro Adamo, ma un altro se avesse avuti altri avvenimenti » (*Oeuvres phil.* I, 527).

Non è questo inoltre il migliore dei mondi possibili e non è questo che Dio ha *dovuto* creare essendo egli perfetto?

Perciò Leibniz non è uscito dal razionalismo, nonostante l'in-

(11) Così nel « *Discorso di Metafisica* », XXX, dice, parlando di Giuda: « poichè Dio ha trovato buono che egli esistesse, nonostante il peccato che prevedeva, è necessario che questo male sia compensato ampiamente nell'universo a che Dio ne trarrà il più grande bene e che si troverà insomma che questa connessione di cose, nella quale è compresa l'esistenza di questo peccatore è la più perfetta fra tutte le altre maniere possibili ». L'imperfezione e la limitazione erano anteriori al peccato originale, è « originale, connaturale a tutte le creature e le rende peccabili e capaci di mancare » (*ibid.*). Ed anche più dura è la soluzione della *Teodicea* (IX): « ... se il più piccolo male che avviene nel mondo non avvenisse, non sarebbe più quel mondo che, tutto contato e ponderato, è apparso il migliore al Creatore che l'ha scelto ».

(12) Con questo si limita l'onnipotenza divina, legata alla compossibilità, tanto che Leibniz dice perfino che « Dio vuole antecedentemente il bene e conseguentemente il meglio » (*Teodicea*, 23). L'idea della necessità di soddisfare ad una 'compossibilità' nasce dal concepire le monadi come esseri aventi proprietà definite fin dall'eternità, sicchè Dio ha in certo modo davanti a sé un certo numero di universi possibili, fra i quali sceglie il migliore. Il che è veramente un concetto alquanto misero dell'atto creativo. Così è assurdo il giro di frasi con il quale si fonda l'agire di Cesare sulla sua natura, come se la natura di Cesare preesistesse a lui stesso. (V. *Discorso di Metafisica*, trad. Giorgiantonio, Cedam, 1940, p. 29).



tuizione della insufficienza del principio di contraddizione di fronte alla realtà di fatto. La contingenza che già si era posta come problema ben dibattuto e chiaro entro il problema della libertà umana, si presenta ed urge con la intuizione leibniziana; ma non è da lui risolto, ed è forse il problema che agita il presente, apparendo nelle più svariate guise ed esigendo una risoluzione logicamente fondata, ma non asservita alla formalità della logica.

*Siena.*

RENATA GRADI

## IL PROBLEMA METAFISICO DEL MALE \*

### II. - LIMITI E APORIE DELLE SOLUZIONI TEORETICHE DEL PROBLEMA DEL MALE

L'enucleazione delle soluzioni storicamente prospettate del problema del male è relativamente facile, con l'aiuto degli storici ricordati nella precedente puntata, specie del Sertillanges.

Più tremendamente difficile, perchè personalmente impegnativa, si presenta la discussione delle tre sostanziali interpretazioni emerse nella millenaria ricerca storica. Nessuna delle soluzioni del problema del male è interamente soddisfacente, a parere dello scrivente; il quale tenta perciò un'impostazione del problema teoretico diversa dalle solite e propone una risposta, alla quale perviene per una via sua. Sono ben consapevole della singolarità personale dell'impostazione e della conclusione sostanzialmente coincidente con una delle soluzioni storiche, quella del male quale disordine. Assumo, perciò, la totale ed esclusiva responsabilità di quanto segue, ringraziando la rivista che mi ospita e dichiarandola fuori causa su quanto dico. Se qualcosa di bene è detto, il merito è del fulgore della verità e del sistema al quale aderisco; se qualcosa di meno bene è detto, la colpa è esclusivamente imputabile ai miei corti limiti. Ciò sia ben chiaro ed espresso, dati i rilievi e le critiche che muoverò a tradizioni universalmente accolte dai pensatori che si muovono sulla linea cui la rivista aderisce.

Comincio con l'esporre la soluzione teoretica proposta dal Sertillanges: essa riassume, in forma viva ed attuale, la concezione del male qua-

---

\* La Redazione della Rivista permette la pubblicazione di questa seconda parte dello studio del Prof. G. Soleri su « Il problema metafisico del male » (la prima parte, d'indole prevalentemente storica, è stata pubblicata in *Sapienza* 1952, n. 4-5, pag. 289-306) allo scopo di suscitare interesse e aprire una viva discussione su questo fondamentale problema per il pensiero filosofico contemporaneo, come del resto lo era anche per il pensiero antico e medioevale specialmente. E' evidente che non fa sue le affermazioni del Soleri, su cui, come anche egli stesso afferma, cade la responsabilità di quanto in queste pagine vien detto. Per precisare anzi meglio alcuni punti di dissenso e per avviare in modo più proficuo la discussione, ha voluto esporre, con l'articolo del P. B. D'Amore su « La natura del male » in chiare e semplici linee il pensiero di S. Agostino e di S. Tommaso e della comune tradizione dei filosofi e teologi cattolici sul problema in questione. (Nota della Redazione)

le disordine; concezione alla quale lo scrivente sostanzialmente aderisce, pur pervenendovi per altre vie. Notandone mete e limiti, sarà aperta la via all'itinerario proposto dallo scrivente.

#### 4. - *La soluzione del Sertillanges.*

All'ampio sguardo storico al problema del male, il Sertillanges fa seguire uno studio teoretico nel quale propone una sua soluzione del problema (75). La morte dell'autore ha troncato il lavoro, lasciandolo incompleto (76); ma la parte fondamentale e sostanziale è delineata, come l'autore stesso riconosce (77). In sostanza, il Sertillanges si inserisce nella tradizione, ripetendone gli argomenti, senza novità sostanziali, da un punto di vista metafisico. Appunto questo fatto segna i limiti del contributo teoretico recato dallo studioso; il quale non sfugge alle difficoltà della soluzione tradizionale del problema del male. L'ultimo capitolo conclusivo sul mistero del male (78) pare mostrare chiaramente la consapevolezza dei limiti insuperati e non vedo come esso possa armonizzarsi con la maggior parte delle pagine precedenti. Se si lasciano cadere molte pagine un po' sbrigative sul formidabile problema (79), nelle quali il tono oratorio sembra voler sorvolare sull'arduità del problema (80); pagine in cui non mancano espressioni che potrebbero prestarsi ad equivoci (81), la soluzione prospettata dal Sertillanges si può riassumere in pochi punti fondamentali.

Ritiene, anzitutto, il Sertillanges che il male sia inerenza essenziale ed inseparabile dall'ente finito. La creazione « ne peut être que participation, par suit imperfection, et nous voyons déjà poindre le mal à l'horizon de la pensée... si l'imperfection inévitable du crée n'est pas un mal... cette imperfection est à l'origine du mal; c'en est la racine. ... Or d'un point faible en toutes choses à de la casse, à beaucoup de casse, la consécution est fatale. L'autonomie de la creature défaillante rende inévitable le mal sans le rendre nécessaire. ... A ce titre, on peut dire que c'est l'être même qui est la racine du mal, en l'entendant de l'être créé sous le rapport de son imperfection essentielle: ... ou ne pas réaliser les fins de création, ou en passer par les conditions, où le mal trouve nécessairement sa place » (82).

E' troppo facile rilevare che l'identificazione del male con la finitezza della realtà creaturale non regge affatto. L'autore stesso riconosce che

---

(75) P. SERTILLANGES, *Le probleme du mal - La solution*, Paris, 1951. - citerò: SERTILLANGES, II.

(76) Il S. è deceduto il 26 luglio 1948, mentre attendeva, da cinque anni, allo studio del problema del male: i risultati sono contenuti nei due volumi qui riassunti.

(77) SERTILLANGES, II, 133, 136.

(78) SERTILLANGES, II, 137-140.

(79) SERTILLANGES, II, 13 sgg., 19 sgg., 26, 31, 33, ecc.

(80) SERTILLANGES, II, 33 sgg., 45-47, 61, 81, 88, 96 sgg., 100 sgg., ecc.

(81) SERTILLANGES, II, 38, 39, 41 sgg., 50, 56, 79, 81, 87, 126, ecc.

(82) SERTILLANGES, II, 36, 37, 38, 57; cfr. 41 sgg.



l'espressione leibniziana di male metafisico è un equivoco e un non senso (83). La finitezza è il presupposto indispensabile alla possibilità del male: questo sì, ma nulla più. Il finito è ben positivo, è ben essere; ed anche il Sertillanges accetta l'identificazione dell'essere col bene. Inoltre, è ovvio, dalla possibilità alla realtà non c'è affatto illazione necessaria: dal finito può, non deve seguire il male. Anzi: metafisicamente, dal finito, che è essere e perciò bene deve, se mai, seguire il bene e non il male. Nemmeno la pura possibilità metafisica implica che debba seguire del male. Scrive il Sertillanges: « En effet, une chose qui pourrait, soi-disant, se produire et ne se produirait jamais ne pourrait pas, en réalité, se produire » (84). Affatto: la possibilità metafisica può benissimo rimanere reale obiettiva e fondata possibilità, senza alcuna necessità di attuarsi. Se la possibilità del male inerente essenzialmente e strutturalmente alla finitezza della creatura implicasse la conseguente necessità di positiva attuazione del male stesso, in ultima istanza ne conseguirebbe l'essenziale necessaria insuperabile inerenza del male positivo all'essere finito, l'identificazione metafisica del finito uguale al male: una redenzione definitiva della creatura (necessariamente sempre finita) diverrebbe impossibile ed assurda, il paradiso sarebbe un puerile mito. Conseguenze tutte che il Sertillanges rifiuta, ma che conseguono necessariamente con logica inesorabile dalle premesse sue (e di tanti altri).

Nè vale rifugiarsi nella molteplicità delle creature implicante una variabile disparità di elementi creati e finiti. Un universo molteplice costruito con elementi diversi « est un ensemble où des maux sans nombre vont être comme éléments de sa structure même. ... Et voici aussitôt les heurts, les conflits, les contraintes, les substitutions d'existences et, s'il s'agit des vivants, les souffrances et la mort ». Un universo senza mali sarebbe un universo « aussi sans la richesse quasi infinie de ce multiple miroir des perfections qui s'appelle la création » (85). Segue subito la considerazione confessante « la faiblesse relative de telle considérations »; ma poi il Sertillanges cerca uscirne, scrivendo: « le mal est inévitable, en fait, dans l'harmonie des choses diverses inégales et soumises aux échanges; mais il n'est pas requis »; e finisce, di fatto, con l'accettare e sostenere la necessità del male per un universo molteplice (86).

La confutazione di quanto precede ce la fornisce lo stesso autore scrivendo: « nul doute que Dieu ne pût créer un univers d'où fût retiré ceci ou cela, et par conséquent plus on moins de mal, ou même tout mal » (87). Allora perchè dilungarsi in considerazioni di nessuna portata metafisica? L'onnipotenza divina poteva creare un mondo molteplice e senza mali: è concepibilissima e possibilissima una pluralità armonica. Se mai, la razionalità dell'essere e l'onnipotenza divina inclinano ad attendersi il bene e l'armonia, e non il male nascente dalla disarmonia e dal conflitto delle parti. Ancora una volta: se la pluralità implicasse strutturalmente il ma-

(83) SERTILLANGES, II, 36.

(84) SERTILLANGES, II, 38.

(85) SERTILLANGES, II, 43, 44, 45.

(86) SERTILLANGES, II, 45; cfr. 49 sgg.

(87) SERTILLANGES, II, 48.

le, la redimibilità definitiva delle creature e il cielo si rivelerebbero un impossibile e fantastico vaneggiamento infantile.

Intimamente connessa con le precedenti è l'argomentazione che si appella all'armonia universale risultante dal tutto e richiedente il sacrificio dei singoli. L'esperienza mostrerebbe che da mali nascono dei beni; « il est vrai que l'inverse se produit fréquemment aussi; mais ce qui importe, c'est le résultat dernier pour l'ensemble de l'œuvre entreprise. ... Si l'empêchement (di un male) compromet un bien supérieur dont on a la charge, on ne doit pas s'y livrer. ... Or Dieu a la charge de son univers quant à son meilleur bien, et si, pour ce bien-là, des tolérances particulières sont requises, il est tenu en sagesse d'y souscrire ». Tale male riasorbito nel tutto si riduce al limite inerente alle creature finite (88). Qui gli equivoci mi paiono ingrandirsi e ingigantire. Qui, il male diventa addirittura, in fondo, un elemento di perfezione dell'universo! « L'univers est organique, et l'on sait bien qu'un organisme vaut comme ensemble. ... Dieu peut empêcher tout mal; mais il ne peut pas procurer tout bien sans permettre le mal, et il doit à sa bonté de procurer le plus de bien possible à son oeuvre, fut-ce au prix de quelque mal; ... et là où se trouve un plus grand bien au prix d'un mal, il doit permettre le mal » (89). Come può il male negativo (metafisicamente, l'essenza del male è non essere anche per il S.) portare un contributo positivo al tutto? Non ci si avvede che, facendo del male un elemento di perfezione del tutto, lo si rende implicitamente positivo, si postula la necessità del male, si antepone la terra ripiena di mali al cielo privo di mali e si apre la via ad una concezione dialettica del male? L'autoconfutazione è nello stesso S., quando scrive: « nous n'entendons pas faire fi du bien individuel, comme s'il pouvait être sacrifié au tout et son malheur trouver dans le service du tout une justification suffisante. Une telle interprétation serait affreuse; ... car le bien du tout n'a d'intérêt finalement que distribué, et dans la famille de Dieu qui en doit être bénéficiaire, tout le monde compte » (90). Alla buon'ora! Allora, lasciamo cadere simili argomentazioni, che dobbiamo ritrattare appena formulate! Il comunissimo tradizionale uso (peggio: abuso) di simili pseudo-ragionamenti non contribuisce affatto a rafforzare i validi argomenti che reggono e sostengono una visione trascendente e cristiana della vita. Anzi: per spiriti acuti e consequenziali, sinceri e spregiudicati, rischiamo di compromettere la stessa validità degli argomenti di valore.

Ultimo appiglio cui ricorre il S. è quello dell'autonomia e della libertà delle creature. « Il y a une autonomie des êtres; il y a aussi une autonomie des rapports, et l'on ne peut demander à Dieu d'en rompre la trame. ... Liberté, pour un être de son espèce (un eletto) et d'ailleurs pour tout autre à l'état normal, signifie fragilité, en tout cas peccabilité » (91).

La gerarchia scalare degli esseri postula anche la creatura libera: « cela est beau! Mais cela entraîne comme conséquence une possibilité de

(88) SERTILLANGES, II, 48, 49.

(89) SERTILLANGES, II, 52, 73.

(90) SERTILLANGES, II, 49.

chute», data la quale, « il est fatal qu'il soit un jour ou l'autre ». Dio « organise un univers où le jeu du bien, du plus gran bien, donne au mal une occasion inevitable ». Togliere la libertà « ce serait enlever à l'univers sa principale beauté et faire tort à l'autonomie des creatures » (92). Anche qui l'autoconfutazione è già data: « c'est un préjugé de croire que la liberté comporte par elle-même un risque pécheur » (93). Quella particolare specie di libertà di cui siamo dotati, di fatto, comporta la possibilità della caduta; ma il concetto di libertà non implica affatto la possibilità (nè, tanto meno, l'effettiva realtà) del male, neppure nella creatura finita. L'essenza della libertà consiste nell'autodeterminazione interiore, non coatta nè estrinsecamente, nè intrinsecamente: questo solo e nulla più. La libertà è effettiva e reale e si realizza e manifesta autenticamente ed integralmente nella scelta ed attuazione del bene, senza alcun bisogno di poter fare (nè, tanto meno, di compiere effettivamente) anche il male. La libertà è certo condizione prerequisita essenziale ed indispensabile alla possibilità e alla realtà del male: senza libertà, male non si darebbe. Ma dalla libertà non consegue logicamente, nè scaturisce necessariamente il male. Dunque, l'invocazione della libertà non giustifica affatto logicamente, nè scioglie il problema del male.

Presupposto costante di tutto lo studio del Sertillanges è l'accettazione di Dio quale è inteso dal Cristianesimo (94). Posizione legittima: tanto più che, per l'autore, il Dio cristiano non è affatto un presupposto, avendovi egli dedicato altre volte seri e impegnativi studi. Ritengo, tuttavia, che simile impostazione non sia molto felice. Accettata che sia una visione trascendente e cristiana del reale, il male perde le sue asprezze fondamentali, cessa di essere un inciampo insuperabile e si riduce a semplice (sia pure arduo) mistero incomprensibile ora quaggiù, ma di cui si ha la fiduciosa e indubbia certezza di una soluzione. Tutto ciò mi pare la conclusione dell'itinerario di chi si accinge a meditare l'angoscioso problema, non il punto di partenza. Non è il punto di partenza, in quanto il male è, a prima vista e nella vissuta dolorosa esperienza quotidiana, il vero e proprio scandalo ed ostacolo a intendere il reale e a riconoscere Dio. Ritengo, perciò, più logica e più razionale e meglio intonata alla situazione psicologica dell'uomo concreto, un'impostazione diversa, come si vedrà nelle pagine seguenti. Impostazione che si rivelerà anche, ritengo fermamente, più solida più valida e più efficace: il che è poi, in ultima istanza, essenziale e fondamentale. Se cadranno buona parte delle argomentazioni tradizionali, ritengo se ne avvantaggino la solidità e la validità della costruzione.

(92) SERTILLANGES, II, 67, 68.

(92) SERTILLANGES, II, 67, 69.

(93) SERTILLANGES, II, 70.

(94) Esattamente riconosce il S. che il ricorso al peccato originale nella spiegazione del male (o. c., 25 sgg.) non reca alcun contributo metafisico all'arduo problema. Perchè, nel caso, tutte le difficoltà si riassumono e si assommano sullo stesso peccato originale e rimangono insolute. Il che significa, come dirò sotto, che il cristianesimo ha recato un contributo pratico e non teoretico al problema del male.



5. *L'insostenibilità della concezione ontologica del male.*

Proprio la soluzione ontologica si presta ed esige che il problema metafisico del male venga ripreso alla radice.

Nell'esperienza consta l'essere, non consta il nulla: il nulla non consta affatto, ma viene semplicemente pensato quale concetto correlativo a quello di essere; la divenibilità delle cose suggerisce e spinge a formularne una qualche nozione possibile (95). Si pensa l'essere e poi, negandolo mentalmente, ci si forma il concetto di nulla quale assenza, negazione appunto, dell'essere. La finitezza, la molteplicità e la divenibilità degli esseri dell'esperienza (o, se si vuole: la molteplicità e divenibilità e conseguente finitezza dei singoli atti di esperienza) suggeriscono fondano e reggono il concetto del nulla quale negazione dell'essere. L'ordine fondamentale è quello dell'essere che tutto ingloba: tutto l'essere, tutti gli esseri e tutto di ogni essere. La bontà fondamentale (se mai è) è dunque la bontà ontologica che appartiene all'essere in quanto essere (96). Un dilemma si prospetta subito: l'essere o è bene o è male; ma non può essere entrambi, cioè bene e male. L'essere è l'essere, identità assoluta di sè con sè. Se è e perchè è, non può nel medesimo tempo e nel medesimo senso non essere; dire sincronicamente e con identico senso e significato è e non è, è non dire, dir nulla, è contraddirsi dicendo che si dice nulla proprio mentre si dice qualcosa. Insomma: ogni espressione contraddittoria non dice nulla quale espressione sintetica unitaria; ma pone singole voci e singoli concetti in se stessi per nulla affatto contraddittori, ma invece essenti ed enti nella loro singola positività (97). Bene e male sono tra loro contraddittori: bene è negazione del male, male è negazione del bene; ognuno dei due, in se stesso, consiste appunto essenzialmente nel negare radicalmente totalmente e metafisicamente l'altro. Perciò dove si pone uno, l'altro è ipso facto metafisicamente tolto. Or bene: se l'essere è assoluta identità, cioè è incontradittorio; e se bene e male sono assolutamente contraddittori; bene e male contraddittori non potranno alloggiare simultaneamente nell'essere incontradittorio. L'essere sarà dunque o bene o male; e se sarà l'uno dei due termini, perciò stesso escluderà rigorosamente e metafisicamente l'altro. Tutto ciò è di evidenza solare.

L'essere è bene o è male? Non resta che esaminare, in via di ipotesi, la eventuale possibilità dell'una e dell'altra tesi e le conseguenze che ne derivano per il problema in questione. Dico, in forma alternativa: dell'una o dell'altra ipotesi, perchè si è visto or ora che l'incontradittorietà metafisica dell'essere esclude di allogarle entrambe compresenti nell'essere; il dilemma riemergerà ancora, chiarificandosi ulteriormente.

Cominciamo pure col supporre che l'essere sia male: in questa ipotesi, è ovvio, il bene è il nulla; ossia non è, non esiste e non è possibile che esista il bene: appunto perchè il male-essere si monopolizza l'essere,

(95) Cfr. DE RAEMYMAEKER, *Philosophie de l'être*, cit. p. 70-71.

(96) Per più ampi svolgimenti si veda il mio *Primato dell'Ente*, in *Sapienza*, a. 1950, pp. 398-419.

(97) *Problematicismo e metafisica dell'essere*, in *Sapienza*, a. 1949, pp. 470-477.

togliendo al bene ogni possibilità di allogarvi, per la contraddizione che non lo consente. Ora, rende conto dell'effettiva e concreta esperienza la tesi che il bene non è e non esiste affatto? Non solo si va contro l'esperienza di ognuno constatante e vivente del bene, almeno qualche bene; ma si rende impossibile lo stesso concetto di male. Come sarebbe possibile pensare e parlare del male? Il concetto di male è essenzialmente e strutturalmente correlativo a quello di bene: esso non è intelligibile, se non in rapporto e in relazione di confronto a quello di bene. Ove fosse unica esclusiva e totale l'esperienza del male, donde mai potrebbe sorgere l'idea di bene?

Nè si creda di sfuggire alla difficoltà cavando il concetto di bene da quello di minor male: basterebbe cioè (nell'intenzione dell'obiettan-te) sperimentare mali diversi maggiori o minori; confrontarli tra loro, dal confronto, il male minore si presenterebbe già come bene. Due difficoltà insormontabili si presentano subito.

1) Il male minore è e resta sempre male, totalmente e integralmente, unicamente ed esclusivamente male; non si dimentichi che siamo appunto nell'ipotesi che solo ed unico reale è il male e il bene è nulla, non è. Donde, allora, quel concetto di bene che si vuol cavare per rendere conto della sua effettiva presenza nello spirito umano? Non si può negare che almeno qui (nell'uomo) il concetto di bene è innegabilmente presente. Resta allora ben fermo che il confronto fra mali diversi non può fornire il posseduto vissuto ed sperimentato concetto di bene.

2) Ma c'è di peggio per l'ipotesi dell'essere male. Dato (e non concesso, per il già detto) che il concetto di bene si potesse ricavare, esso non sarebbe affatto un ricavato dall'esperienza, perchè non vi troverebbe alcun fondamento (o lo troverebbe nell'uomo? Ma, allora l'uomo sarebbe appunto l'essere bene e non si potrebbe più dire che l'essere è male). Se l'essere è male (come vuole la tesi), il bene non può più allogare fondato sull'essere per l'incontradittorietà metafisica dell'essere; il quale, essendo esso essenzialmente male, non può allogare il bene che ne è la radicale antitetica negazione. Se l'essere è identico al male, è male e perciò fonda il male; per fondare il bene, che è l'opposto e la negazione del male, esso essere dovrebbe divenire l'opposto e la negazione dell'essere: dovrebbe, cioè, diventare non-essere, nulla. Cosa mai può fondare e reggere il nulla? Fondare sul nulla, sul non-essere, il bene, non è appunto non fondarlo, cioè togliere radicalmente al bene ogni possibilità di fondazione? Riassumendo, allora, risulta che nell'ipotesi dell'essere male non ci si può più rendere conto dell'effettiva sperimentale vissuta esperienza del bene. Se l'ipotesi si limitasse semplicemente a non rendere conto dell'esperienza, a rivelarsi puramente negativa, essa si rivelerebbe puramente inutile e semplicemente nulla. Ma l'ipotesi dell'essere-male fa di peggio: essa contraddice positivamente l'esperienza, in quanto rende impossibile ed assurdo il concetto di bene, riducendolo appunto a nulla, negandogli perciò qualsiasi possibilità di

sorgere e di fondarsi: contro l'esperienza concreta, la quale ci fa appunto vivere la presenziale efficienza del bene (98).

I sostenitori di un'ontologicità del male non s'arrestano e tentano il ricorso ad una transazione mirante a salvare un'ontologicità (una realtà ontologica) al male, pur concedendo altrettanto al bene. I sistemi dualistici emersi nella storia non là ad indicare il comune tentativo di ammettere due tipi diversi di realtà (remotamente, due principi): una realtà ontologica buona la quale non escluda un'altra realtà ontologica cattiva. L'uscita si presenta così piana e seducente nella sua superficiale immediatezza che ha sempre riscosso e riscuote ancora molto consenso popolare, forse più di quanto si creda (99). Un'immaginazione superficiale può restarne superficialmente e illusoriamente captata; ma una riflessione seria e serena rivela l'inconsistenza del tentativo dualistico. Il regno dell'essere è il regno dell'incontradizione: l'essere, ogni essere e la totalità dell'essere, è contraddittorio, appunto, perchè l'essere è l'essere e non il non essere (100). Se l'essere, il regno dell'essere è contraddittorio non si può porre nel regno dell'essere un dualismo radicale ed antitetico qual'è il dualismo ontologico di bene-essere o di male-essere. Se il bene esclude il male, perchè ne è l'opposto; e il male esclude il bene per l'identica ragione, la posizione dell'uno dei due (qui del male) nel regno dell'essere è, perciò stesso, l'esclusione radicale ed essenziale dell'altro. Per l'incontradittorietà dell'essere e l'antiteticità di bene e male, la posizione dualistica di bene e male si rivela assurda contraddittoria e impossibile. Chi afferma il male quale realtà ontologica, non ha più via di scampo: deve escludere dal regno dell'essere il bene ontologico, riducendosi necessariamente e inevitabilmente all'affermazione del male quale unica ed esclusiva (esclusiva appunto della realtà del bene) realtà ontologica. Non c'è da insistere ulteriormente per vederne le con-

---

(98) Solo da e per la compresenza sperimentale del concetto di bene, il male si rivela problematico. Un problema sorge appunto e solo dalla compresenza di almeno due termini, la cui positiva presenzialità (almeno psicologica) è indubbia e la cui effettiva possibilità coesistenziale non appare (almeno a un primo sguardo). Un termine unico e non molteplice almeno logicamente (molteplicità di aspetti possibili di un essere uno ed identico ontologicamente, ma afferrato discorsivamente dall'uomo), non si vede come potrebbe porre un problema.

(99) La fantasia popolare è sempre incline a ipostalizzare e ontologizzare il male come realtà, radicandolo in un principio magari subordinato all'essere supremo, ma comunque molto forte e piuttosto indipendente.

(100) L'incontradittorietà dell'essere è afferrabile facilmente e speditamente, purché si pensi; qui devo darla per dimostrata. Si badi bene che dico per *dimostrata* e non per *presupposta*, poichè l'incontradittorietà dell'essere è dimostrabile (o mostrabile) rigorosamente e perentoriamente nel suo valore ontologico e, conseguentemente, logico. D'altra parte, il principio *deve* venire qui invocato, perchè esso è sempre alla base (consapevolmente o inconsapevolmente), almeno come dizione, di ogni pensare; e lo è perchè è in quanto è alla base di ogni reale. Qui si dà *necessariamente* per dimostrata l'incontradittorietà, onde non deviare dal tema in discussione: deviazione perfettamente coerentemente e necessariamente logica per la nota circolarità onnicomprensiva della filosofia. La filosofia, per la sua radicalità essenziale e strutturale, è sempre compresenza almeno implicita di tutto un sistema unitario nel quale ogni parte, appunto perchè parte, richiama ed implica il tutto. Ma la deviazione è qui da evitare (ogni deviazione è sempre da evitare), onde non finire in ininterminabili divagazioni (divagazioni rispetto al punto singolo di volta in volta affrontato) che soffocherebbero il tema, accumulandovi un materiale immenso. Qui è necessario, ma sufficiente, il richiamo esplicito.



sequenze, poichè si è visto nelle pagine precedenti l'insostenibilità di un monismo ontologico dell'essere male.

Tutto ciò appare ancora più chiaro e decisamente perentorio, quando si affronti il problema fondamentale e radicale dell'essere, ossia il problema dell'Assoluto (101). L'esperienza (comunque la si intenda, la si estenda o la si restringa) è innegabilmente reale; chi la volesse dire illusoria, porrebbe almeno, necessariamente e inevitabilmente, la realtà dell'illusione (102). Nell'essere e non nel nulla si è immersi e si vive. La innegabile esperienza è innegabilmente essere; l'essere è in contraddittorio; per il principio ontologico-logico dell'incontraddizione, l'esperienza rinvia ed esige un Assoluto reale, il quale solo fonda e regge l'esperienza stessa. Tutta l'esperienza proviene essenzialmente e necessariamente, totalmente e radicalmente dall'Assoluto: cioè, la creazione è necessariamente l'anello di congiunzione necessario e indispensabile per salvare la realtà effettiva concreta e vissuta dell'esperienza e l'assolutezza rigorosa e totale dell'Assoluto. Ne consegue che tutta la realtà dell'esperienza, ogni essere e tutti gli esseri in tutta la loro realtà ontologica, fondano tutta ed ogni loro realtà quale partecipazione e dono dell'Assoluto (103). Appaiono subito le conseguenze di quanto si è detto in relazione al problema del male. Porre un male ontologico, equivale affermare implicitamente il male nell'Assoluto, cioè porre e assolutizzare il male. Se il male è reale, il male si annida ed ha le sue radici nello stesso Assoluto (104).

Emergono subito le aporie insuperabili inerenti e intrinseche alle varie possibili ipotesi. O si ritiene l'Assoluto stesso come Unico quale essere-male essenziale; e ritornano, aggravate per la radicalità dell'impostazione base, tutte le difficoltà sopra accennate a proposito della concezione ontologica del male. In sostanza: non si riesce più in alcun modo a porre il bene e si dilegua, perchè non ha neppure la possibilità di sorgere e porsi, il problema stesso del male. Il che è negare l'angosciosa vissuta e sofferta problematicità del male: cioè, è mistificare e negare contraddittoriamente l'esperienza, anzichè tentarne almeno una spiegazione razionale. O si pongono due Principi, uno del Male e l'altro del Bene. Il che è negarne l'assolutezza di entrambi, facendoli tutte due relativi: rela-

(101) Introducendo l'Assoluto a proposito del male, devo subito parare e dissipare un possibile equivoco. Si badi bene: non si invoca qui Dio per spiegare il problema del male, liberandosene per una via comune facile e comoda. Eccola: Dio è sommo bene; tutto proviene da Lui per creazione; dunque, tutto è bene. Il sillogismo è ineccepibile; ma c'è un *grave ma*: non è lecito invocare la maggiore (Dio esiste), senza averla debitamente fondata; e alla dimostrazione di Dio l'obiezione più comune e certo non semplice è appunto l'esistenza del male. Se mai la realtà fosse irrazionale (ipotesi possibile, anchè non si è mostrato il contrario), l'appello a Dio diventerebbe impossibile. Il problema del rapporto tra Dio e il male verrà ancora ripreso sotto (N. 11): quanto ivi aggiunto, oltre quanto qui si dice, chiarirà meglio il mio pensiero.

(102) Anche qui dò necessariamente per dimostrati i punti che indico schematicamente, per le identiche ragioni dette nella precedente nota. Chi volesse (legittimamente volesse) meglio vedere e più sapere, veda ancora il mio *Primato dell'ente*, cit. (nota 96) e bibliografia ivi indicata.

(103) Sul concetto di partecipazione, v. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1939, 2. ed., Torino 1950.

(104) La radicazione del male nell'Assoluto è quanto logicamente devono affermare, e abbastanza esplicitamente affermano, le concezioni dialettiche del male. Si veda, in proposito: LAZZARINI, *Il male nel pensiero moderno*, cit. passim, specie Hegel (pp. 384-406).

tivi, appunto, l'uno all'altro vicendevolmente. Con ciò si nega semplicemente l'Assoluto autentico, negandogli quell'assolutezza che essenzialmente lo costituisce. Ma se l'esperienza concreta ed effettiva esige necessariamente apoditticamente e ontologicamente l'Assoluto quale suo fondamento e fonte; se l'esperienza è solo in quanto si fonda e si regge sull'Assoluto, e senza l'Assoluto neppure sarebbe; è evidente che negare l'Assoluto autenticamente Assoluto (togliendogli appunto l'assolutezza col porne due) è negare l'esperienza. Porre il dualismo ontologico di bene e male è negare l'Assoluto; negare l'Assoluto è negare l'esperienza; negare l'esperienza è, da capo, mistificarla non spiegarla; e mistificarla in una forma contraddittoria assolutamente impossibile e impensabile (105).

Resta ancora possibile una terza ipotesi (possibile astrattamente): affermare un Assoluto unitariamente bene e male (106). Balza immediatamente evidente che affermare un Assoluto bene e male, è affermare un Assoluto contraddittorio. Se l'essere, ogni essere e tutto l'essere, è contraddittorio; nessun essere, perchè e in quanto essere, potrà mai essere contraddittorio. Dire che l'Assoluto è contraddittorio, è dire che l'Assoluto non è; se l'Assoluto non è, non lo si può invocare a fondare nè il bene nè il male. Ma negare l'Assoluto è, ancora una volta, negare l'esperienza, con tutto quel che segue e che si è ormai detto e ridetto a sazietà. La conclusione del processo fin qui seguito mostra ormai, con solare evidenza razionale, che non è possibile concepire il male quale realtà ontologica. E' una conclusione di importanza basilare e decisiva; ma se essa scioglie un formidabile problema plurisecolare (almeno nell'intenzione dello scrivente), non dissipa tutte le oscurità. Che cos'è allora il male? E' possibile una risposta, e quale?

#### 6. *Le aporie della concezione del male quale illusione soggettiva umana.*

Si è visto che una corrente di pensiero (107) intende risolvere il problema del male riducendolo ad un'illusione: soggettiva prospettiva umana inadeguata e parziale e perciò infondata ed erronea. Con ciò si intende e si tenta togliere ogni realtà obbiettiva al male, minimizzandolo ad una semplice parvenza inconsistente, perciò dissipabile e superabile. Non è difficile vedere l'illusorietà superficiale del tentativo, che non risponde affatto nè scioglie minimamente il problema, ma semplicisticamente lo sposta lo evita e lo accantona. Già S. Agostino ne ha formulato stringatamente la confutazione: « an omnino (malum) non est? Cur ergo timemus et cavemus, quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est, quo incassum stimolatur, et excruciatum cor. Et

(105) Chiunque può e deve rifare per suo conto il cammino schematicamente indicato. Si provi, ad es., a pensare: io non sono e dire, pensandolo: io non sono nulla, io sono nulla; balzerà all'evidenza un'esemplificazione dell'incontradittorietà dell'essere.

(106) Si pensi, ad esempio, al sistema di Böhme e ad alcune esplicite concezioni dialettiche del male (Hegel). Ogni monismo non riducente il male ad illusione (ma, se il male è illusione, è lo stesso Assoluto uno che radicalmente si illude), deve affermare conseguenzialmente un Assoluto unitariamente bene-male, cioè contraddittorio.

(107) Particolarmente significativi e tipici, nella concezione del male-illusione, gli Stoici e Spinoza.

tanto gravius malum, quanto non est quod timemus, et timemus. Idcirco aut est malum quod timemus; aut hoc malum est, quia timemus » (108). Esattamente Vanni Rovighi commenta: « ha pieno valore l'obiezione di S. Agostino: se il male dipende solo da una nostra illusione, la questione è soltanto spostata: donde viene questa illusione? Quel male che si è cercato di togliere dalle cose resta nell'uomo in quella conoscenza inadeguata, in quella illusione » (109). Ridotto il male ad illusione, l'illusione stessa si rivela quale tragica somma dei mali, quale vaso di Pandora nel quale tutti i mali confluiscono e si raccolgono per effluirne ed espandersi, dilagando nell'esperienza ed opprimendo l'uomo esattamente come se nulla sia stato detto; ed effettivamente nessuna soluzione reale è stata data (110).

#### 7. La concezione tradizionale del male quale disordine.

Resta ormai da esaminare la terza delle teorie storicamente affermatesi quale tentativo di chiarificazione del problema del male. Essa si assomma si fonda e si regge sull'asserzione basilare che l'essere è intrinsecamente e metafisicamente bene; si radica e si fonda, in ultima istanza, su una teoria dell'Assoluto come identico all'assoluto bene e fonte totale di ogni bene. Si noti bene: non è la concezione previa dell'Assoluto-bene che fonda l'altra della bontà ontologica dell'essere (teoria criticata già sopra); è invece la teoria previa dell'essere razionale quale bene, la quale a sua volta rinvia (perchè l'essere dell'esperienza finito rinvia) all'Assoluto quale suo fondamento ultimo. Due punti basilari vanno dunque esaminati: l'essere è bene? In quale rapporto sta l'Assoluto con il problema del male?

#### 8. La tradizionale ontologicità del bene.

Un contributo indiretto alla teoria dell'ontologicità del bene è già stato arrecato dalla confutazione delle due altre teorie del male quale illusione e (specialmente) del male quale realtà ontologica (111).

(108) S. AGOSTINO, *Confessionum*, VII, 5.

(109) VANNI ROVIGHI, *Ontologia*, cit., 73.

(110) Si potrebbe obiettare che però, storicamente e psicologicamente, la teoria del male quale illusione ha effettivamente soddisfatto e sorretto nobili spiriti quale uno Spinoza. E' verissimo e l'ho sopra riconosciuto. D'altronde, è noto che convinzioni erronee (non giustificabili teoricamente) possono sostenere ed orientare una vita; ciò per quegli aspetti, quegli spunti e quei germi di verità che ogni sistema, nel suo complesso, non manca mai di contenere. Nel caso in questione, ritengo che ad appagare e reggere tali nobili spiriti sia stato non già la teoria dell'illusorietà del male, quanto la convinzione saggiamente predominante e onnireggente, l'illuminante vivificante e sorreggente fiducia in un Assoluto razionale e quindi necessariamente provvidente; perciò disponente e risolvete la totalità dell'esperienza in un radicale e fondamentale processo positivo orientato al trionfo del bene.

(111) Il contributo è solamente indiretto per due ragioni: 1) perchè la confutazione aveva di mira di mostrare direttamente e unicamente l'insostenibilità della teoria illusionistica e di quella ontologica del male; 2) perchè la confutazione delle due teorie storicamente affermatesi di fatto non esclude, di per sé e di diritto, la possibilità di altre teorie diverse. Intanto si deve constatare che tutte le problematizzazioni storiche sul male sono, a tutt'oggi, riducibili sostanzialmente ed essenzialmente alle tre indicate; ed è già qualcosa. Comunque, la riduzione teoretica e diretta del bene



L'affermazione dell'ontologicità del bene si è schematizzata nell'assioma tradizionale: *ens et bonum convertuntur*. L'assioma viene ormai ripetuto come ovvio ed invocato spesso e regge fundamentalmente e fondamentalmente tutte le sintesi sul male elaborate dai filosofi (e teologi) sostenitori del male quale disordine. Ma, quando si voglia cercarne una dimostrazione diretta ed efficace, i pensatori sono singolarmente avari in proposito. La sostanza delle dimostrazioni tradizionali è, al solito, ottimamente sintetizzata da S. Tommaso. « *Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile. Unde Philosophus dicit, quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum autem unumquodque est perfectum, inquantum est actu. Unde manifestum est quod in tantum est aliquid bonum, inquantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei. ... Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni. ... Sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse, in quacumque natura sit* » (112). Un tomista di indiscusso valore riassume in forma il nerbo dell'argomentazione tomista: « Bonum est omne quod est appetibile. Atqui omnis natura appetit conservare suum esse et suam perfectionem. Ergo omne esse et omnis perfectio est quid bonum », e il male è privazione (113). « Bene è ciò che è oggetto di una tendenza. ... Dunque la nozione di bene aggiunge a quella di ente una relazione con la tendenza. ... Tutto ciò che è bene è ente, ... e tutto ciò che è ente è bene ... Tutto ciò che ha già l'essere ama naturalmente il proprio essere e lo conserva » (114). Ma proprio Vanni Rovighi mi pare si mostri non del tutto soddisfatta, quando (nelle pagine seguenti a quelle citate) si domanda se questo dinamismo dell'ente sia risolvibile in una forza cieca o derivi da una Volontà intelligente; e rinvia alla teologia naturale (da cui rinverrà ancora a quella soprannaturale) la risposta (115). Ritengo che l'introduzione dell'appre-

---

a coincidenza con l'essere (se mai riesce) toglie ogni possibilità di assalto alla teoria stessa, rendendone appunto teoreticamente impossibile una confutazione ed un superamento.

(112) *Summa theol.*, I, q. 5, art. 1 *Respondeo*; art. 2 *Conclusio, Ad primum*. Cfr. I, q. 48, art. 1 e 2. Per altri testi e loro valutazione, vedi: P. PARENTE, *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso*, in *Acta Pont. Acc. Rom. S. Thomae*, Torino, 1940, pp. 3-40; A. ROZWADOWSKI, *De optimismo universalis secundum S. Thomam*, in *Gregorianum*, a. XVII (1936), pp. 254-264; id., *De optimismo individualis secundum principia S. Thomae*, in *Acta*, cit., v. VII, Torino, 1941, pp. 173-193.

(113) GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo trino et creatore*, Torino, 1944, p. 315; vedi ivi pp. 311-358 (de malo).

(114) VANNI ROVIGHI, *Ontologia*, Como, 1942, pp. 60, 61, 62.

(115) VANNI ROVIGHI, *o. c.*, 63-64. L'appello alla teologia può essere equivoco. Si intende dedurre da Dio buono la bontà delle cose? (vedi testi in GILSON, *Lo spirito*, cit., p. 325). Nel caso, il procedimento è certo facile e comodo, ma mi pare illegittimo e prematuro, presupponendo esso un Dio buono. E se il reale fosse irrazionale? Come si può superare l'ipotesi (anzi, storicamente reale, ad es., in Schopenhauer) obiezione? Oppure si intende semplicemente dire che il problema dell'essere-bene confluisce si riassume e si fonda radicalmente sul concetto (e sulla realtà) dell'Assoluto razionale sommo bene? In questo caso, non è proprio necessario introdurre fin d'ora l'appetito (a Dio si arriva per via razionale con l'essere). Chiarirò ulteriormente sotto il mio pensiero.

tibilità all'inizio della ricerca (116), quando si tratta di fondare razionalmente e apoditticamente il concetto di bene, sia un'intrusione, sia un correre troppo e un correre male (117); e ciò per varie ragioni. Prima di tutto, la gamma delle appetizioni dei disparatissimi esseri dell'esperienza (e siamo ancora nella pura e semplice esperienza, all'inizio della ricerca) si presenta quanto mai varia disparata e persino contrastante (oltretrechè rimanere un semplice fatto bisognoso di razionalizzazione). Quali appetiti sceglieremo? Quello razionale dell'autoconservazione, naturalmente (naturalmente, perchè sembra, almeno, il più universale e comune). Ma è esso veramente universale senza possibili eccezioni e, soprattutto, è razionale? (Vanni Rovighi ha appunto posto l'interrogativo). Non mi pare facile dimostrarlo; soprattutto, mi pare dispersivo divagante e (forse) inconcludente tentarne (a questo punto) la dimostrazione. E' proprio vero che non si può desiderare l'annichilamento di se stesso? Il dannato, ad es., se ne avesse la possibilità (possibilità di esecuzione), non opterebbe per l'annichilamento di se stesso, piuttosto di soffrire l'inferno? (118). E se anche rimanesse il fatto che non si tende all'annullamento di sè, esso sarebbe pure sempre un semplice fatto non in grado di sciogliere il dilemma, se tale tendenza sia razionale o irrazionale. Ritengo dunque che la dimostrazione dell'identità dell'essere col bene (essenziale alla teoria dell'essere disordine) vada affrontata e risolta per via razionale antecedente e giustificante il fatto stesso della tendenza alla appetibilità propria dell'essere. Tanto è vero che è insufficiente come verità iniziale il concetto di bene quale concetto di appetibile, che tutti i fautori, implicitamente almeno (119), finiscono per intendere il concetto immediato e sperimentale (unico dato, all'inizio) di appetibilità caratterizzante il bene, non fondandolo immediatamente sul rapporto essere - volontà umana (unica a disposizione, all'inizio), ma riducendolo alla sua vera (ma ancora ignota, all'inizio) fondazione remota di rapporto tra essere e Volontà divina.

C'è ancora una più radicale obiezione di carattere teoretico (più radicale appunto perchè di carattere teoretico) contro la teoria della fondazione del bene sull'appetibilità. E' l'appetibilità (la tendenza) che costituisce e fonda il bene; o non è invece il bene ontologico preesistente (preesistente almeno logicamente) che fonda genera e attiva la tendenza? Non mi pare dubbio che il secondo corno del dilemma sia il vero; allora la bontà ontologica preesiste (logicamente almeno) alla tendenza. Ciò significa che la giustificazione e la fondazione dell'equazione: l'essere è identico al bene, deve precedere ogni questione di tendenza appetitiva. L'equazione deve fondarsi per via logico-razionale: fondata che sia l'e-

---

(116) Si badi bene che dico semplicemente: a questo punto della ricerca. Si vedrà in seguito quali implicanze contenga l'ulteriore svolgimento logico della ricerca sull'essere-bene.

(117) Mi confortano nel mio modo di vedere due osservazioni fatte da valorosi pensatori sui limiti del vincolo comune tra appetibilità e bene invocati a determinare il concetto stesso di bene: vedile sotto (n. 102).

(118) Non è questo il significato del lamento di Cristo: « melius esset homini illi (Giuda) si natus non fuisset ? ».

(119) In Vanni Rovighi, come si è visto (n. 115) l'appello a Dio è esplicito.

quazione, si preciserà quali siano le caratteristiche integralmente costitutive del bene, quali aspetti esso bene riveli dell'essere e quali rapporti generi con la tendenza appetitiva. Vediamo se ciò risulta possibile (120).

### III. - RIPRESA DEL PROBLEMA

#### 9. *La dimostrazione dell'identità di essere e bene.*

Punto di partenza è ancora e sempre l'essere: l'essere visto colto e analizzato dal pensiero nella concreta esperienza vissuta. Sull'essere, dunque, la dimostrazione punta si appoggia e si regge. L'esperienza è essere, realtà ontologica vista e colta nell'esperienza, inevitabilmente e inesorabilmente, indubitabilmente e solidamente offrentesi nell'esperienza; si è immersi in quel positivo che è l'essere, si vive incessantemente e continuamente nell'essere. Il fondo costitutivo strutturale di tutta l'esperienza è l'essere: essere che ingloba e abbraccia, racchiude e regge tutta l'esperienza e tutto dell'esperienza. Il dominio dell'essere non ha confini: il suo regno fonda e regge tutti gli esseri e tutto di ogni essere; l'essere è dunque trascendentale (di trascendentalità obbiettivo-ontologica, non semplicemente formale antropologica). La trascendentalità è bensì vista e colta dal pensiero, ma non è da esso pensiero posta e imposta all'essere: è l'essere stesso che è trascendentale e come tale si svela e si rivela alla ragione inquirente considerante e pensante l'esperienza. La trascendentalità, in altri termini, non è un apriori previamente (dal punto di vista logico, si intende) e semplicemente proprio della ragione e imponentesi all'esperienza; ma invece essa trascendentalità è previamente ontologico-sperimentale strutturante intrinsecamente l'esperienza e solo dopo (di aposteriorità logica, che qui interessa) e per conseguenza imponentesi alla stessa ragione. Alla quale ragione la trascendentalità si rivela e si impone appunto quale realtà obbiettivamente data nell'esperienza stessa. L'essere è l'essere; questo essere è questo essere (principio di identità): perciò appunto questo essere non è non questo essere (principio di contraddizione). L'identità e l'incontraddizione si svelano e rivelano, si spongono e si impongono al pensiero come scaturenti dall'essere sperimentato e strutturanti intrinsecamente e ontologicamente lo stesso essere sperimentato. Identità e incontraddizione rivelano dunque la loro innegabile fondazione e il loro indubitabile valore quale ontologicità onnicomprensiva trascendentale. Solo dopo (posteriorità, anche qui, logica) e solo perchè e in quanto fondati e validi ontologicamente, essi principi si rivelano anche conseguenzialmente aventi un valore logico-razionale.

L'esperienza, la quale fornisce l'ontologicità trascendentale incontra-

---

(120) Sono ben consapevole della novità del tentativo (almeno: non conosco simile tentativo nel pensiero tradizionale), ma mi pare che esso sia più radicale e sostanziale (perciò sostanzioso) delle tradizionali teorie sul bene-essere. Comunque, il tentativo mi sembra il più libero da presupposti (e la purificazione e decantizzazione di un problema enucleato nei suoi termini nudi radicali ed essenziali è pur sempre un acquisto positivo); perciò meritevole di venire, almeno, tentato. Se poi qualcosa (o, addirittura, tutto) non reggesse, dichiaro subito di ringraziare anticipatamente chi avrà la saggezza e la bontà di scoprire e svelare l'incantesimo che ha affascinato lo scrivente e illuminarlo a servire meglio la verità.



ditoria, presenta delle aporie riassumentisi ed emergenti spiccatamente nel fatto del divenire, il quale totalmente e radicalmente la investe e la penetra, caratterizzandola altrettanto indubbiamente quanto l'essere che la costituisce. Perciò stesso, poichè cioè l'esperienza si rivela essere diveniente (o divenire essente), essa si manifesta bensì essere, ma non l'Essere; conseguenzialmente essa rinvia necessariamente all'Assoluto Essere pienezza onnicomprensiva di essere. L'Assoluto, perchè attua e realizza in se stesso la pienezza dell'essere, si mostra idoneo a fondare e reggere l'essere dell'esperienza (121).

Traiamo le conclusioni per l'argomento che ci interessa. L'essere è razionale; la verità-razionalità dell'essere è l'ontologicità considerata (aspetto formale) nel suo rapporto con il pensiero. Se l'essere è razionale, perciò stesso non è irrazionale. L'essere è intrinsecamente strutturato in perfetta armonia di convenienza e consentaneità con se stesso. La convenienza, il convenire con se stesso, è ancora e sempre l'identico essere visto scoperto e colto (qui, ora) come rivelantesi intrinsecamente conveniente con se stesso. Il punto di vista particolare qui considerato, il nuovo aspetto formale qui scoperto è appunto la bontà ontologica dell'essere: l'essere è buono, si identifica intrinsecamente e senza residui col bene, perchè esso è intrinsecamente totalmente e senza residui razionale. E' la scoperta del bene ontologico identificantesi con l'essere stesso: l'assioma *ens et bonum convertuntur* si è rivelato metafisicamente e ontologicamente, anteriormente a qualsiasi questione di appetibilità; appetibilità che sarà logicamente conseguente all'ontologicità-bene, sulla quale si fonderà e reggerà. Nota esattamente il De Raeymaeker (citando il De Régnon): « Le bien est défini par une appétence; mais celle-ci présuppose une convenance, car un être ne désire que ce que lui convient. Ce n'est pas parce que je la désire que la santé me convient, mais je la désire parce qu'elle me convient » (122). L'ontologicità fonda regge e genera il bene trascendentale adeguante appunto l'essere. « L'ordre fondamental est celui de l'être, puisqu'il englobe toutes choses, et la réalité tout entière de chacune d'elles. La bonté fondamentale est donc la bonté ontologique, qui appartient à l'être en tant qu'être. Or, l'ordre ontologique implique nécessairement l'activité des êtres (123). ... A la base de toute explication métaphysique il faut mettre l'identité de l'être; l'être n'est que lui-même, il est radicalement attaché à lui-même » (124). Ecco perchè ho ritenuto di dovere

(121) Mi limito a cenni sommari per la solita esigenza di non deviare dall'argomento. D'altronde, siamo qui alle basi radicali e fondamentali di ogni teoria filosofica e, più che di ampiezza di svolgimento da parte di chi indica un sentiero, si richiede riflessione e maturazione personale da parte di ognuno e, particolarmente, da parte di chi intenda tentare un itinerario. Chi volesse maggiori svolgimenti, può vedere: DE RAEYMAEKER, o. c., passim, specie cc. 1, 2 e 4; VANNI ROVIGHI, *Ontologia*, cit., passim, specie cc. 1, 2, e; id., *Teologia*, cit., cc. 1 e 2. Altre riflessioni nel mio *Primato dell'ente* cit., e in *La conoscibilità di Dio nella Scuola Francescana*, in *Sapienza*, a. IV (1951), specie pp. 348 segg.

(122) DE RAEYMAEKER, o. c., 248, n. 4. Vedi anche ZARAGURTA BENGOCHEA, in *La fondazione della morale*, Padova, 1950, p. 44.

(123) Sul dinamismo dell'essere, v. l'ottimo studio: DE FINANCE, *Etre et Agir dans la philosophie de S. Thomas*, Paris, 1945; e I. MANCINI, *La metafisica dell'agire*, in *Riv. di Fil. Neosc.*, a. XLIII (1951, 185-196); cfr. DE RAEYMAEKER, o. c., 239-247.

(124) DE RAEYMAEKER, o. c. 249, 239; cfr., del medesimo, una relazione in *La fondazione della morale*, cit., 149-155.

impostare più radicalmente di quanto comunemente si faccia il problema del male, risalendo appunto fino alla radice dell'identità dell'essere, quale base metafisica incrollabile e assoluta del bene, anteriormente ad ogni questione di appetibilità.

Non solo l'essere è se stesso ed è solidale con se stesso, ma l'essere (ogni singolo essere) è nel regno dell'essere, solidale con ogni essere, con tutto l'essere e con tutti gli esseri. La prima rivelazione dell'immediata solidarietà dell'essere con se stesso si scopre e splende, con solare evidenza e imposizione innegabile, nell'affermazione or vista dell'unità-identità dell'essere con se stesso. Quando spunta la coscienza, l'unità-identità diventa consapevolezza autorivelantesi. « *Cependant, l'affirmation de soi ne tient que sur la base de l'affirmation de l'être: le moi n'a de consistance que parce qu'il est et se trouve fixé dans l'absolu de l'être* » (125). E' sempre l'ontologicità a reggere tutto. L'essere particolare, scoprendosi determinato e particolare, si pone perciò stesso e conseguenzialmente in rapporto con tutto il regno dell'essere. L'essere si scopre, se consapevole (viene scoperto da chi è consapevole, se è esso stesso inconsapevole), si conosce e vede la verità di se stesso. L'essere conosce se stesso, si riconosce come se stesso: questo riconoscimento è l'accettazione di se stesso e del conseguente proprio posto nel regno dell'essere: accettazione necessaria e inconsciente di sè e del posto, se l'essere è inconsapevole; accettazione che si impone bensì ontologicamente, ma che può venire respinta e non voluta intenzionalmente, se l'essere è consapevole e dotato di iniziativa autonoma e libera (ed è qui che si apre propriamente il problema morale del male). Questo riconoscimento che l'essere fa (consapevolmente o inconsapevolmente) di se stesso e della conseguente situazione sua è, finalmente, la famosa appetibilità. Appetibilità che rivela un nuovo aspetto dell'essere: scopre e rivela la sempre identica ontologicità come fondante e reggente la stessa appetibilità; la quale non è altro che lo stesso sempre identico essere necessariamente imponentesi come tale, ma alle volte (negli esseri consapevoli autonomi) non intenzionalmente accettato, vanamente respinta con velleità impotente e deficiente. Bontà ontologica e tendenza appetitiva sono intimamente vincolate, la prima generando la seconda; la corrispondenza di entrambe è anch'essa buona e fondata sull'essere del bene bramato e di quello desiderante. Tutto ciò vale non solamente per l'appetibilità intrinseca di ogni essere; ma vale anche, naturalmente e conseguenzialmente, per l'appetibilità estrinseca (estrinseca, per così dire, nelle sue manifestazioni di interattività fra vari esseri: chè, di per sè, ogni attività ha una sorgente intrinseca). Naturalmente e conseguenzialmente, ho detto: perchè le leggi dell'essere valgono reggono e regnano in ogni essere, perciò in tutto il regno dell'essere e per tutti gli esseri. Il rapporto di bontà-appetibilità tra i vari esseri non può che essere fondato obiettivamente e intrinsecamente sull'ontologicità costitutiva di ogni singolo essere. Il riconoscimento di tale obiettiva ontologicità è il bene; l'eventuale tentato intenzionale impotente misconoscimento (intenzionale consapevole e voluto non riconoscimento) delle sin-

---

(125) DE RAEMYMAEKER, o. c., 240.

gole effettive ontologicità caratterizza il male. Si riscopre l'identità essenziale di essere e bene; e si apre uno spiraglio alla possibilità del mancato riconoscimento intenzionale: mancamento e deficienza costituenti il male. Il bene si presenta come ordine: constatazione e rispetto di una gradazione scalare di ontologicità. Per conseguenza, il male, opposto del bene, sarà il disordine. « Rien ne peut se soustraire à la loi de l'identité de l'être; chacun est nécessairement en ordre à cet égard, il est bon au point de vue ontologique. Autant dire que le bien est transcendantal, comme l'être; ils sont convertibles, ens et bonum convertuntur. D'ou il résulte que le désordre ontologique, le mal ontologique, est un no-sens, un pur néant d'être et de pensée. ... Il faut conclure que la bonté d'un être se mesure à la perfection de son acte (ou détermination), comme le dit S. Thomas d'Aquin » (126). I vari modi con cui gli esseri concreti posseggono la graduale e varia perfezione dell'essere li gradua scalarmente nel regno dell'essere e, conseguentemente, del bene: il grado variabile di atto di essere segna e determina il grado vario di bontà dei singoli esseri (127).

Possiamo ora, finalmente, affrontare il concetto di male inteso quale disordine. Vediamo quali riflessi luminosi proietti sul problema il basilare principio dell'identità dell'essere col bene, e quali ombre restino ancora (e forse rimangano insuperabilmente) da dissipare.

#### 10. Il male è disordine.

Poste le premesse precedenti, la questione del male quale disordine può venire sveltita fissandone enucleandone e precisandone semplicemente i punti fondamentali: punti sufficienti ad indicare le linee basilari orientatrici nel problema metafisico del male (128).

(126) DE RAEMYAEKER, *o. c.*, 249-250, 251; cfr. 249-257.

(127) L'ultimo attacco (ultimo in ordine di tempo, non certo di acutezza e di interesse) all'identificazione dell'essere con il bene è stato portato da M. HEIDEGGER, col suo capitale lavoro *Sein und Zeit*. Attraverso finissime e seducenti analisi, l'A. mostra la negatività dell'essere d'esperienza e la conseguente angoscia che ne scaturisce per lo spirito umano. La nostra esistenza (e ciò vale per ogni ente d'esperienza) è orientata verso la perdita, porta in sé un germe di morte: è il *Sein zum Tode*, l'essere per la morte che caratterizza intrinsecamente ogni essere finito. Ma mi pare che l'analisi heideggeriana sia parziale e manchi di completezza. L'essere per la morte vale per l'essere d'esperienza, nel senso che il finito non ha in sé stesso il fondamento per la sua consistenza. L'analisi heideggeriana si è fermata qui: l'essere per la morte è stato inferito ed attribuito all'essere in quanto tale, solamente perché tale deficienza è stata riscontrata nell'essere d'esperienza. Dunque, la defetibilità non è stata dedotta dall'essere in quanto tale, ma arbitrariamente attribuita ed estesa all'essere in quanto tale perché riscontrata nell'esperienza e valida (fino a un certo punto) per gli esseri d'esperienza. E' certamente vero che l'essere d'esperienza non può autofondarsi ed autospiegarsi e si rivela assurdo, se isolato e preso a sé. Ma appunto qui è il problema: l'essere d'esperienza è a sé isolato? L'esperienza non può reggersi autofondandosi; ma, di fatto, consta innegabilmente che essa è e si regge; essa non si nullifica affatto (dove mai consta una nullificazione dell'essere?); ma, pur divenendo, è persistente e continua ad essere. Dunque, un Fondamento ci deve essere: se non ci fosse, l'esperienza stessa neppure sarebbe: invece consta ed è. Il Fondamento è dunque necessario, non potendosi negare l'esistenza dell'esperienza. Se poi essa esperienza non mostra di avere in sé il Fondamento (anzi: mostra di non averlo), lo andremo a cercare oltre l'esperienza, appunto per fondare l'esperienza stessa nella quale siamo immersi e della quale siamo intrisi; e alla cui problematicità non possiamo sfuggire.

(128) Ho parlato di sveltimento e di traccia delle linee essenziali: perché uno scritto (particolarmente un articolo; ma l'asserzione vale per qualsiasi scritto di qua-



Vediamo, prima di tutto, le condizioni preliminari indispensabili perchè possa essere possibile il male. Poichè il bene coincide con l'essere e vi si adegua perfettamente, non è possibile parlare di male nell'ipotesi della esistenza di un solo essere. Se l'essere è unico, il bene è unico e coincide totalmente integralmente e perfettamente con l'essere dato. Il male non può alloggiare nell'essere, nè è posto dallo stesso essere: perchè esso, in quanto essere, è integralmente e unicamente bene; nè posto da altro, poichè (per l'ipotesi) fuori e altro da quell'unico essere non c'è nulla; e il nulla, non essendo, non può essere fonte di qualcosa, neppure del male. Quanto precede si rafforza si precisa e si chiarisce, quando si abbia a mente che l'essere unico non può che essere l'Essere Assoluto, onni-essere e perciò onnibene. Se c'è dell'essere, esso o è l'Assoluto, o rinvia all'Assoluto, nel quale solamente e unicamente l'essere trova il suo fondamento. Il che risulta e scaturisce dall'esigenza metafisica imprescindibile che il relativo e finito, il contingente e limitato non può essere e consistere in se stesso: ma, se c'è, richiede di esigenza metafisica rigorosa l'Assoluto quale suo fondamento. Allora l'ipotesi dell'essere unico si precisa e si chiarisce quale l'ipotesi dell'Essere Assoluto unico; nel quale Assoluto unico, per le ragioni addotte per l'essere unico in genere e per le ragioni ora emergenti dell'Assolutezza ontologica, il male non ha alcuna possibilità di inserirsi. Ciò significa che in Dio inteso quale Assoluto, il male non può avere luogo; è una conquista preziosa della quale vedremo più oltre (N. 11) le conseguenze. Prima conclusione scaturente ora da quanto precede si è che, affinchè il male sia possibile, si richiede una pluralità di esseri.

Ma non basta la pluralità: è richiesta anche una diversità, una variazione ontologica, una scala di esseri. Infatti se gli esseri fossero solamente e semplicemente plurimi, ma avessero l'identica entità ontologica (129), essi avrebbero anche l'identica bontà, appunto perchè il bene coincide con l'essere. Perciò non sarebbe possibile alcun disordine: qualunque « spostamento », di essere identici, li porrebbe e li lascierebbe sempre al loro posto in ordine perfetto. Non potendo sorgere alcun disordine, non ci sarebbe alcuna possibilità per il male inteso quale disordine. Gli esseri dunque, oltretchè più e plurimi, devono anche essere ontologicamente diversi. Ontologicamente diversi equivale a dire esseri finiti:

---

lunche ampiezza) non ha il compito di tutto dire e definire, risparmiando ogni attivo lavoro al lettore. Al contrario: uno scritto ha il compito di invitare e sollecitare il lettore a ripensare personalmente il problema posto per scoprirne il filo conduttore sostanziale e consentirvi o dissentirvi, secondo che la linea centrale gli sembrerà consistente o meno. Un'altra ragione, poi, si aggiunge a consigliare brevità sostanziale (e sostanziosa) negli argomenti aventi immediato riflesso pratico: ed è che i casi pratici concreti sono sempre singoli e irripetibili. Per conseguenza nessuna teoria è in grado di fornire una regola e norma precisa perfettamente integralmente e totalmente adeguata alla singolarità sempre nuova dei casi pratici. Spetta dunque al singolo vivente (che non può ripetere e rivivere un altro semplicemente e meccanicamente quasi ricalcando una copia; nè può delegare ad altri la sua personale concretezza) interpretare i casi singoli alla luce dei principi universali comuni.

(129) L'ipotesi è puramente e semplicemente ipotetica, fatta per chiarire con processo rigoroso e integrale, il problema del male. Non intendo quindi affermare la possibilità di una pluralità di esseri perfettamente identici ontologicamente. Anzi: una pluralità e molteplicità implica anche una diversa ontologicità dei singoli esseri finiti, i quali sono finiti e plurimi perchè partecipanti variamente dell'essere.

poichè la variazione nasce solo da una maggiore o minore ontologicità, da più o meno di essere; e più o meno di essere è, appunto, finitezza di essere. Poichè il bene coincide con l'essere, la diversa ontologicità (maggiore o minore) fonda la diversa bontà (maggiore o minore). A questo punto allora, finalmente (o meglio: purtroppo), nasce e sorge la possibilità del male. L'ontologicità diversa e varia pone e fonda, perciò stesso, una bontà diversa e varia. Riconoscere la varia bontà degli esseri, accettandone e rispettandone l'obiettiva ontologicità, è riconoscere accettare e rispettare l'obiettiva gradazione ontologica scalare: è il bene riconosciuto come è scoperto. Non riconoscere nè accettare e rispettare la gradazione ontologica, spostandone (più esattamente: tentando intenzionalmente vanamente di spostare) la scala dei valori, è il disordine, il male quale disordine. « L'intelligence a comme objet formel l'être; elle s'ouvre donc sur l'ensemble de tout ce qui est et elle est à même d'en saisir la bonté ontologique. C'est pourquoi la volonté, qui lui correspond, ne se borne pas à poursuivre tel ou tel objet particulier, mais sa tendance est orientée vers tout ce qui possède la bonté, à quelque titre que ce soit. L'ouverture transcendante de l'activité spirituelle rend l'homme capable de désirer tout bien; jamais il ne s'arrêtera définitivement à la possession d'un bien limité; seul le bien infini, que comporte l'ordre total de l'être, peut combler la tendance de la natura humaine » (130). L'apertura trascendentale sull'essere dona all'uomo la possibilità di amare con disinteresse, mentre l'animale, limitato gnoseologicamente al senso, è perciò stesso limitato all'istinto egoistico. La possibilità metafisica obbiettiva del male è chiarissimamente fondata, con uno spiraglio aperto verso la possibilità del male morale. La possibilità metafisica del male esige dunque, e le basta, una pluralità e varietà ontologica di esseri; la pluralità e varietà di esseri implica inesorabilmente metafisicamente la possibilità metafisica del male: male disordine che è il solo possibile e che sorge appunto da un riconoscimento della gradazione ontologica. « Le mal absolu ou ontologique est totalement impossible, puisque la loi de l'être ne souffre aucune exception. Le bien ontologique est transcendental: en tant qu'être, tout est bon, rien n'échappe à la loi d'identité de l'être. Si donc le mal a un sens, ce ne peut être que sur la base du bien ontologique, partout présent: le mal ne peut avoir de sens que comme mal relatif, à savoir par rapport à un sujet qui en tant qu'être est bon. ... Le pessimisme métaphysique est donc une erreur radicale, un non-sens. Le désordre ne peut atteindre le plan de l'être, de l'absolu... Il ne pourrait se trouver qu'au plan de la talité, non pas au niveau de l'être considéré dans son caractère transcendental » (131).

Dalle linee precedenti è già emersa la seconda condizione indispensabile per la possibilità metafisica del male: condizione che è data dal non riconoscimento, dal misconoscimento della gradazione ontologica degli esseri. In sostanza: o gli esseri non sono dotati di attività autonoma libera; e allora non possono variare (tentare di variare) la scala ontolo-

(130) DE RAEYMAEKER, *o. c.*, 252.

(131) DE RAEYMAEKER, *o. c.*, 254-55.

gica data: in essa scala si trovano e stanno; dunque nessun disordine può sorgere e perciò nessun male può nascere. O gli esseri hanno la possibilità di misconoscere (variare intenzionalmente) la gradazione data: e allora appunto possono introdurre il disordine e sorge perciò la possibilità del male. In questo regno libero dell'attività autonoma si inserisce quello che è il vero tragico aspetto del male, il male morale (132).

Comunemente e tradizionalmente si precisa il problema del male quale privazione di un bene dovuto. La privazione diventa un qualcosa di mezzo tra l'essere positivo e la pura assenza o mancanza o non essere. E' ovvio che tra essere e nulla non datur medium metafisico; si tratta dunque di un medium logico-concettuale. La privazione in se stessa, metafisicamente, è puro non essere, non è; il non essere non può essere nè soggetto nè oggetto di attribuzioni; perciò, la privazione in quanto non essere non può essere causa di male alcuno. Il concetto di privazione va, allora, ulteriormente approfondito e concretamente precisato. Non è la mancanza, puro non essere, a porre il male; il male nasce invece positivamente ed effettivamente dal disordine che consegue al fatto che manca ad un essere (o a più esseri) un bene che sarebbe dovuto. Se quel bene, che appunto manca, fosse presente, l'essere risulterebbe unitariamente armonico; lo stesso si dica dell'armonia di più esseri. E' ancora, dunque, sempre il disordine il vero effettivo concreto male; disordine qui risultante ed emergente dalla mancanza di un elemento la cui presenza integrerebbe armonicamente un essere, o organizzerebbe ordinatamente più esseri, od anche la totalità di un dato complesso unitario (complesso che può anche essere la stessa totalità dell'esperienza). Il disordine, dunque, si rivela ancora e sempre come la stessa essenza (essenza negativa, mancanza di un'essenza esigibile ed esigita) del male.

La possibilità del male non è ancora, evidentemente, la sua effettiva realtà. Mentre la prima (la possibilità) mi pare metafisicamente chiarita all'evidenza, la seconda (l'effettiva realtà) è assai più complicata; nè vi scorgo chiarificazione e razionalizzazione integrale alcuna; anzi, neppure mi sembra oggi a noi possibile; pur rimanendo ben fermo che essa chiarificazione e razionalizzazione deve esserci e ci sarà. Ma, su questo punto, ritornerò sotto (numero 12). Prima è necessario veder ancora due altri aspetti del problema del male.

### 11. *Il male e Dio.*

Cominciamo, prima di tutto, col riaffermare l'effettiva vissuta e sofferta esperienza del male. Il male è effettivamente sperimentato ed è perciò innegabile; non è proprio il caso di soffermarci ulteriormente a provarlo. Ciò non solo e non tanto perchè ognuno ne fa effettiva esperienza; ma specialmente perchè la negazione del male si riduce e si precisa nella teoria del male quale illusione: teoria della quale si è fatto giustizia sopra (numero 6), mostrandone l'illusorietà, cioè l'inconsistenza e l'insostenibilità. Il fatto del male è dunque incontestabile. Proprio di

---

(132) Si vedano più ampi svolgimenti in DE RAEMYMAEKER, o. c., 255-57.



qui viene una grave (la più grave e radicale, storicamente e psicologicamente efficacissima) obiezione all'esistenza di Dio. La teoria del male-illusione è proprio nata, di fatto, per « salvare » Dio nella sua esistenza e nella sua bontà (133). Il male può intaccare l'esistenza e l'infinità onnicomprensiva, e perciò anche omnibuona, di Dio? Molti lo hanno pensato (134) e l'obiezione più comune e più psicologicamente efficace contro Dio è proprio quella che nasce dall'incomprensibilità della sua giustizia e bontà raffrontate con i mali dell'esperienza quotidiana. Ma l'obiezione non ha alcuna consistenza teologica.

Dio è esigito dalla effettiva indubitabile realtà ontologica dell'essere dell'esperienza. Il processo si può schematizzare come segue. L'esperienza è indubbia ed è incontrovertibilmente essere; l'essere dell'esperienza non ha in se stesso la sua ragion d'essere, l'esperienza non è essa stessa fondamento a se stessa. Il fondamento dell'esperienza non può mancare, non può non esserci: negarlo sarebbe negare e togliere la stessa esperienza, la quale è necessariamente e indubitabilmente innegabile. Dunque l'effettiva realtà incontrovertibile dell'esperienza pone ed esige necessariamente Dio Assoluto. Assoluto, ho detto: perchè solo l'Assoluto, cioè la pienezza onnitotale e onnicomprensiva dell'essere, spiega e fonda l'esperienza. Si badi bene al processo seguito. Esso si fonda si regge e si tiene sull'ontologicità metafisica dell'essere: è l'essere aporetico (sostanzialmente: diveniente) dell'esperienza che esige l'Assoluto. Tale esigenza è di carattere metafisico ontologico ed ha tutta la forza metafisica dell'ontologicità dell'essere d'esperienza. Dunque, solo la negazione dell'essere potrebbe intaccarla comprometterla e scalzarla; solo il nulla potrebbe nullificarla e distruggerla. Se l'essere è e consta indubitabilmente, nessun dubbio può cadere sull'altrettanto (anzi, infinitamente di più ontologicamente) effettiva e reale, metafisica ed ontologica realtà dell'Assoluto. Il nesso tra la esperienza e l'Assoluto è rigorosamente assoluto ontologico e metafisico. Basterà quindi poggiare su un'esperienza ontologicamente rigorosamente e assolutamente indubbia (e l'effettiva esperienza è assolutamente rigorosamente e indubitabilmente certa ed ontologica) (135) per vedere e possedere l'effettiva e rigorosa, ontologica e metafisica realtà dell'Assoluto. Contro questa semplice e radicale dimostrazione di Dio, l'obiezione del male nulla può. Poco o tanto che sia il male, esso non annulla l'effettiva e concreta esperienza ontologica. Anzi: il male si fonda e si regge sull'esperienza e nell'esperienza; se l'esperienza si annullasse e non fosse, anche il male si annullerebbe e non sarebbe. Il nulla non è affatto alcun male: per andare soggetto ai mali, il nulla dovrebbe almeno essere; tolto l'essere ed esistere, non c'è su che innestare e fondare il male. Se adunque il male non toglie nè intacca la reale ontologicità dell'effettiva esperienza;

(133) Si pensi particolarmente allo Stoicismo e a Spinoza quali tipici esempi storici ben dimostrativi in argomento.

(134) A citare tutti, non si finirebbe più. Mi limito a due citazioni tra le più drastiche ed efficaci nella loro pregnante densità. Non può esistere Dio, perchè la natura « tanta stat praedita culpa » (LUCREZIO, *De rerum natura*, V, 199). Dio è « il brutto poter che, ascoso, a' comun danni impera », LEOPARDI, *A se stesso*. Si aggiunga l'intero sistema di Schopenhauer.

(135) Si veda *Problematicismo e metafisica dell'essere*, cit. (n. 77).

se l'ascesa a Dio delineata si fonda e si regge esclusivamente e integralmente sull'ontologicità dell'esperienza; l'esistenza di Dio quale assoluta pienezza onnicomprensiva di essere (e dunque anche onnibuono) non è minimamente scalfita nè tocca dall'obiezione del male. Dio dunque esiste; nè il male, poco o tanto che sia, può in alcun modo farne dubitare. Fin qui le cose mi paiono chiare coerenti e logiche, rigorosamente ontologicamente e metafisicamente (cioè assolutamente) ferme sicure e certe.

Resta un secondo aspetto del problema dei rapporti fra il male e Dio. Risolto e fissato, da un punto di vista negativo, che il male non compromette affatto l'affermazione di Dio; resta da vedere, stavolta da un punto di vista positivo, se il male è effettivamente componibile e positivamente concordabile con la reale presenza di Dio, autore radicale e signore totale dell'esperienza. Ma, prima, resta ancora da esaminare brevissimamente il problema del male in relazione al cristianesimo.

## 12. Il male e il cristianesimo.

E' abbastanza comune e diffusa opinione che il cristianesimo ha portato un grandissimo contributo o, addirittura, la soluzione del problema del male, integrando radicalmente la filosofia su questo particolare punto. Il Padovani ha fatto dell'esigenza della soluzione del problema del male la mediazione dialettica al cristianesimo. A suo parere, il concetto teistico-filosofico di Dio risolve il problema (teoretico) dell'esperienza, ma esaspera il problema del male, come opposizione tra il dover essere ideale della natura umana e l'effettivo essere effettuale concreto: il problema viene « risolto mediante la religione (cristiana), dedotta attraverso una storia integrale, ossia integrata di filosofia, con i concetti basilari di caduta originale e redenzione per la croce », e conseguente etica di carattere ascetico (136). Vanni Rovighi (più prudentemente) scrive che « nel problema del male la ragione ha molto da imparare dalla Rivelazione » (137). Penso che il problema possa e debba venire precisato come segue.

Il cristianesimo è essenzialmente una religione soprannaturale (138): come tale e in quanto tale, esso ha perfezionato integrato ed enormemente (divinamente) ampliato gli orizzonti umani. Ciò è pacifico per un cri-

(136) U. PADOVANI, *Il problema religioso nel pensiero occidentale*, Milano, 1951, VII. (volume che è la seconda edizione di quello cit. a n. 3). Il Padovani è indubbiamente il pensatore realista italiano che più sofferatamente acutamente e ampiamente ha meditato il problema del male: le sue conclusioni sono fondamentali sull'argomento. Ma ritengo che il problema dei rapporti tra cristianesimo e male vada precisato nei termini esposti sopra (e credo di essere aderente allo spirito sostanziale e profondo del mio antico maestro).

(137) VANNI ROVIGHI, *Teologia naturale*, cit., p. 289, n. 21.

(138) Soprannaturale e non semplicemente trascendente, come, con grave deleteria e disastrosa confusione troppo comunemente si confonde; anche da pensatori che si dicono e vogliono essere e sono di fatto cattolici. Tra i vari studi dedicati all'essenza del Cristianesimo variamente intesa (Feuerbach: Cristianesimo quale estraniamento dell'uomo; Harnach: Cristianesimo quale caritas; Guardini: Cristianesimo quale concreta e viva persona di Cristo), manca ancora uno studio di vaste proporzioni ampio e rigoroso che presenti il Cristianesimo nella sua essenza strutturale soprannaturale, quale punto base e chiave di volta indispensabile per intenderlo. Buono, in argomento: VERRIELE, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale*, trad. ital., Milano, 1936.

stiano cattolico (139). Ma, francamente e schiettamente, non vedo quale contributo sostanzialmente ed essenzialmente nuovo il cristianesimo abbia portato alla soluzione del problema metafisico del male (140).

Il cristianesimo conferma e precisa ulteriormente l'assolutezza infinita di Dio e la realtà creaturale dell'esperienza. Quanto al male, esso lo precisa storicamente radicandolo innestandolo e deducendolo dal fatto della caduta originale: il che aiuta a capire molte cose troppo oscure ed enigmatiche filosoficamente. Ma, in fin dei conti, il male resta un fatto; i rapporti e la connessione di questo fatto radicale e fontale restano ancora misteriosi, metafisicamente, tanto quanto il comune fatto del male effettivamente e quotidianamente vissuto; ed io non riesco a scorgervi alcun contributo metafisico essenzialmente radicalmente e decisamente risolutore del problema (141). Piuttosto, e soprattutto, la novità e l'utilità immensa e divina dell'apporto cristiano al problema del male, consiste nel fatto che la religione cristiana ha indicato e mostrato concretamente (con l'esempio massimo dello stesso Figlio di Dio Redentore) la possibile (l'unica possibile) utilizzazione del male a scopo redentivo personale e collettivo. Non solo ha mostrato ma, più ancora (e soprattutto, dal punto di vista pratico), il Cristianesimo aiuta, interiormente con la grazia ed esteriormente con l'organizzazione sacramentale ed ecclesiastico-comunitaria, a portare le croci della vita, assicurando un premio soprannaturale (Dio stesso veduto e fruito) infinito ed eterno quale conclusione (in un'eternità beata) del breve e spinoso cammino della vita. Ma il mistero radicale ed ultimo resta inafferrabile e misterioso, anche dopo la rivelazione cristiana.

### 13. *La radicale misteriosità del male.*

Possiamo ormai formulare chiaramente ed esplicitamente, in funzione delle premesse, la conclusione ultima (già emersa) sul fondo sostanzialmente e misteriosamente inafferrabile del problema metafisico del male.

La realtà creaturale molteplice, perciò finita e imperfetta, è la condizione indispensabile per la possibilità metafisica del male: si ha così la possibilità, non ancora la necessità del male. L'ente finito, ogni e tutti gli enti finiti rimangono pur sempre esseri: perciò sono e rimangono sempre beni, per l'identità sopra mostrata di essere e bene. Nè la pluralità metafisica (composizione di essenza e di esistenza essenziale ad ogni realtà creaturale) di composizione di ogni essere finito; nè la molteplicità dei vari esseri implicano, di per se e necessariamente, il male.

Il male è disordine nella sua essenza profonda: basta perciò che ogni singolo essere sia strutturato armonicamente dal punto di vista della sua composizione metafisica; e che tutti gli esseri siano organizzati armoni-

---

(139) Deve essere pacifico (non può non esserlo) per ogni uomo serenamente e onestamente, francamente e spregiudicatamente razionale e ragionevole.

(140) Si badi bene agli essenziali termini metafisici della mia formulazione. Tutto il punto qui in questione chiarisce e precisa sufficientemente (a mio parere) il senso e il significato del mio pensiero.

(141) Non vedo, dunque, un contributo metafisico. Se altri meglio e più esattamente di me vedesse, son pronto ad accogliere una giustificata e documentata dimostrazione.



camente dal punto di vista dell'ordine universale, perchè ne risulti una effettiva e positiva armonia cosmica totale che esclude, di fatto, ogni male. Nessuna impossibilità si può accampare contro questa tesi; anzi: la razionalità e bontà ontologica dell'essere (di ogni essere perchè e in quanto essere) indicano proprio in un tale ordine la naturale struttura dell'essere singolo e la conseguente armonia complessiva degli esseri tutti. Tanto più ciò appare logico e consequenziale, dal punto di vista razionale, quando si abbia a mente che fonte e sostegno di tutto l'essere è un Essere Assoluto, Dio onnisapiente, onnipotente e onnibuono.

Eppure l'esperienza effettiva vissuta e sofferta non è questa. Ecco, allora, che filosofi realisti teisti e teologi cristiani si sono industriati a comporre una conciliazione positiva (non soltanto negativa, come quella propugnata dallo scrivente) tra Dio e il male. Purtroppo però, a mio sommosso parere, il problema metafisico essenziale non ha fatto un passo e ancora e sempre i suoi termini ricompaiono nudi e crudi quali erano e rimangono.

L'impostazione fontale e fondamentale risale, ancora una volta, a S. Agostino, il quale ha scolpito la tesi, divenuta poi tradizionale, in questi termini: «Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo» (142). Gli infiniti commenti si riassumono col dire che il bene universale implica ed importa il male dei singoli (almeno di qualche singolo). La tesi si presta (almeno si presta, se pure non implica) a conseguenze radicali e capovolgitrice degli intenti voluti dai suoi sostenitori. Proprio Agostino si era già lasciato sfuggire l'affermazione: «Qui ordo atque dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit» (143). Lo stesso formulatore ne avvertì l'insostenibilità e la corresse (144). Ma, in forma attenuata, la tesi è rimasta. S. Tommaso l'ha ripresa approfondita e sviluppata variamente; cito alcuni passi che sintetizzano il suo pensiero. «Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur multa bona deessent universo. ... Deus facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum. ... Multa bona sunt in rebus, quae nisi mala essent, locum non haberent. ... Si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit. ... Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet

(142) S. AUGUSTINI, *Enchiridion*, c. II.

(143) S. AUGUSTINI, *De ordine*, I, 7, 18. Affermazione che può segnare l'avvio ad un ulteriore passo, ad una concezione dialettica del male: concezione che finisce col negare il male per ridurlo a momento necessario del bene. Ecco il perchè dell'affermazione dell'Alotta: «La teoria dialettica del male del Fichte e dello Hegel, è la logica conclusione, a cui doveva giungere il teismo tradizionale», cit. dal PARENTE, *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso*. Affermazione enorme, pensa il Parente, ma proprio per nulla connessa con la tesi comune?

(144) S. AUGUSTINI, *Retractationes*, I, 3.

partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum » (145). Un suo commentatore ne ha logicamente inferito che « itaque secundum S. Thomam suppositis istis rebus perfectio ordinis universi est maxima » (146).

Tutto ciò non mi pare sostenibile. La perfezione dell'universo non richiede affatto i sacrifici dei singoli (147): essa perfezione si potrebbe benissimo ottenere (ed anche migliore) con il bene di tutti. « Ipsa natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficient » (148). Non vedo la conseguenzialità necessaria tra defettibilità possibile e defezione effettiva. Ogni essere creato è metafisicamente defettibile; non perciò è effettivamente deficiente: chè, se dalla defettibilità metafisica scaturisse logicamente e necessariamente la defezione positiva, il male sarebbe inevitabile (anzi: continuo e incessante, per la continuità permanente della defettibilità metafisica) e cesserebbe di essere colpa; nè Dio stesso lo potrebbe mai sanare, preservando totalmente la creatura dal male; il paradiso sarebbe un'impossibile fiaba. In sostanza: se dalla defettibilità metafisica si deduce la conseguente defezione, Dio ha un solo modo di sfuggire al male: non creare; chè, se crea, crea creature defettibili, perciò insanabilmente deficienti. Un tomista del valore del Gilson lo riconosce e lo scopre presente nella tradizione cristiana: « All'origine prima del male egli (S. Bonaventura) colloca un defectus naturalis, che non è altro se non la mutabilità inerente allo stato di creatura, di cui parla S. Agostino. ... La defettibilità della volontà (ciò vale anche per la defettibilità metafisica in genere, aggiungo) non è che preambula ad defectum culpae. Quanto alla stessa colpa, essa non deriva necessariamente dal difetto naturale » (149). Neppure l'appello alla libertà, tentato in ultima istanza dal Gilson, risolve il fatto del male. Intanto è subito da notare che la libertà può anche non defezionare: perchè allora defezioni, rimane non razionalmente dimostrabile; rimane solamente ed unicamente un fatto empiricamente afferribile con una constatazione empirica appunto; ma resta in se stesso misteriosamente irrazionalizzabile (150). Ancora: la libertà in se considerata non importa affatto peccabilità (Dio è libero e non può addirittura peccare). Neppure la libertà creaturale fi-

(145) *Sum. Theol.*, I, q. 22, a. 2 ad 2; *ib.* I, q. 48, a. 2 ad 3; *Sum. contra Gent.*, III, c. 71; *Sum. Theol.*, I, q. 47, a. 2 ad 1.

(146) A. ROZWADOWSKI, *De optimismo universalis secundum S. Thomam*, in *Gregorianum*, a. XVII (1936), p. 261. In argomento, si vedano anche: A. ROZWADOWSKI, *De optimismo individualis secundum S. Thomam*, in *Acta pont. Ac. Rom. S. Thomae*, ecc., v. VII, pp. 173-193; P. PARENTE, *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso*, *ib.*, v. VI, pp. 3-40, Torino, 1940; GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo trino et creatore*, cit., pp. 311-358; ecc.

(147) Ma è proprio un gran bene e una grande perfezione quella che risulta dai mali e dai sacrifici dei singoli componenti? Il male non è realtà e non può fare nulla, nè recare alcunché di positivo all'universo. Non si dimentichi, inoltre, che reali ontologicamente sono i singoli e non il tutto, il quale (in quanto tale) è un'astrazione mentale.

(148) L'espressione è comunemente ripetuta (la tolgo dal Garrigou-Lagrange, cit.) e risale a S. Tommaso.

(149) E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. it., Brescia, 1947, p. 328; si vedano le pp. 80-92; 323-330.

(150) Non solo resta, ma deve restare irrazionalizzabile: si razionalizza l'essere, e non il non-essere; il male, nella sua essenza, è non-essere.

nita importa necessariamente il peccare di fatto (151). L'essenza della libertà consiste nell'indeterminazione e nella conseguente autodeterminazione interiore dell'agente; la scelta è già la conseguenza dell'atto libero e non è essa a porlo e fondarlo: semplicemente lo attua e lo rivela (152).

Ma è poi il male veramente necessario, o anche solo utile, alla perfezione dell'universo? Quale contributo può mai recare il non essere all'essere? Quale contributo può mai recare un disordine all'ordine universale? Le solite abituali immagini degli apologeti (luce e tenebre, chiaroscuro di un quadro, lettere alfabetiche e spazi interletterali, suoni e silenzi, ecc.) restano accorgimenti utili ad esprimere e fare intendere il loro pensiero, ma non fanno fare un passo al duro ed essenziale, centrale e decisivo problema metafisico. Se poi il male contribuisce effettivamente alla bellezza dell'universo, come condannarlo e perchè combatterlo? E come è ancora escogitabile un'eternità felice perchè e in quanto senza alcun male? Il paradiso, perchè senza alcun male, viene conseguenzialmente declassato e diventa peggiore della terra alla quale il male reca un contributo di perfezione! Non si dimentichi che anche in cielo le creature rimangono finite e metafisicamente defettibili; pur non delettando più, di fatto, dal bene.

La tesi comune e tradizionale ha indubbiamente un'anima di verità ed è questa: il male, ogni male e tutto il male, rimane secondario ed accidentale e non corrompe l'ontologicità metafisica dell'essere, nè intacca o tocca minimamente l'Assoluto. Il fondo dell'essere è rimane e resiste ad ogni male; la Fonte dell'essere domina e signoreggia sempre tutta la esperienza; la quale perciò si concluderà positivamente con il trionfo del bene (153). Questo e solo questo si può e si deve dire, perchè scaturisce

(151) Tant'è vero che in cielo si rimane metafisicamente finiti, quindi metafisicamente capaci di mancare, e non si pecca affatto. Soprannaturalmente poi, chi è confermato in grazia, rimane creatura finita e non pecca più.

(152) La pagina 88 del lavoro del Gilson cit. (n. 149) non mi pare probativa nel suo sforzo di fondare e giustificare il male quale necessaria conseguenza della libertà, perchè equivoca nell'uso dei concetti di *defettibilità* e di *defezione*.

(153) Ritengo almeno imprecisa, se non errata, l'ordinaria espressione abusata: cavare il male dal bene (vedi nel testo i passi di S. Agostino e S. Tommaso). Dal male, che non è, nessuno può mai cavare nulla, nè gli uomini, nè Dio stesso, salvo, naturalmente, per Iddio, la possibilità della creazione: la quale creazione non è un cavare (estrarre) dal nulla, ma è semplicemente un porre dell'essere che non c'era (anche il «era», tempo passato, è immagine fantastica quando si tratta della creazione prima totale e originaria ponente lo stesso tempo con la creatura e solo con la creatura). Allora si deve precisare che il bene continua a resistere, perchè continua e resiste l'essere (e Dio Assoluto essere), trionfando di ogni vano tentativo di malamente e inefficientemente tentata nullificazione. Già S. Tommaso aveva precisato: «*Quidam dixerunt, quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri. ... Sed hoc non recte dicitur: quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Praeter intentionem enim peccantis est quod ex hoc sequitur aliquid bonum*». Onde Dio solo *occasionaliter* trae il bene dal male. Vorrei aggiungere che non è solo fuori ma è contro l'intenzione dell'agente e la natura intrinseca del male che ne scaturisca del bene. Rigorosamente parlando: è contraddittorio che dal male possa nascere del bene, intesi entrambi rigorosamente e metafisicamente. La connessione tra un male-disordine e un conseguente bene è puramente casuale: tanto è vero che, troppo spesso, non si verifica affatto. Il male assoluto, il disordine assoluto non esiste (sarebbe il puro nulla): sempre al fondo di ogni male, soggiacente ad ogni disordine, esiste e resiste l'essere con il suo inscindibile bene. E' quel tanto (poco o molto che sia) di bene che è sempre presente ovunque c'è dell'essere, che può sempre (esso bene stesso) essere fonte di qualche bene; può, particolarmente, fungere da stimolante psicologico con il suo bene presenziale ma inadeguato e insufficiente a riempire e saziare



dai più ovvii elementari e basilari principi metafisici. Ciò che, in conclusione e dopo lunghe e faticose elucubrazioni, finiscono per riconoscere e confessare anche gli apologeti citati (ed altri con loro), riducendosi a riconoscere la misteriosità radicale del male.

Certo l'essere resiste al male e Dio domina l'esperienza, mantenendola e conservandola nonostante ogni disordine ed ogni male; ma rimangono sempre, per noi ora, non componibili in positiva armonia i due essenziali e fondamentali punti seguenti: 1) un ordine di creature si potrebbe pur sempre avere ugualmente armonico (almeno ugualmente armonico: ma ritengo che sarebbe assai migliore) da un'armonia risultante da una concordanza delle parti, anziché dalla loro discordanza e con il sacrificio di alcune (o di molte e, forse, parzialmente di tutte); 2) nella esperienza quotidiana vissuta la risultanza della disarmonia delle parti non è sempre l'ordine: sembra, anzi, che il conflitto delle parti si trasformi e si sposti bensì, ma si perpetui. Solo ed unico l'al di là resta in grado di sanare le aporie dei mali dell'esperienza. Quaggiù troppe volte vediamo il disordine scaturente dai mali, ma non scorgiamo affatto un ordine risultante. Se alle volte il riordine armonico appare e si rivela, altre volte (troppo spesso) ciò non risulta, nè si vede (154). Insomma: nell'esperienza c'è del male che non si redime (e non si redime neppure nell'aldilà, — inferno —): bisogna avere il coraggio di dire che ciò rimane misterioso ed incomprensibile. Misterioso, non assurdo: abbiamo visto infatti come l'essere ontologico (e la conseguente razionalità) e l'Essere Assoluto non ne siano affatto compromessi. Eppure incomprensibile: oggi qui non vediamo affatto come ciò positivamente si concili con la razionalità dell'essere e l'Assolutezza di Dio. Allora sono inutili, dal punto di vista metafisico (che è poi il punto radicale), le interminabili disquisizioni sui vantaggi del male; disquisizioni che possono forse calmare le apprensioni dolorose ma superficiali di alcuni (e questa loro funzione psicologica le spiega e ne spiega la fortuna secolare), ma che nulla dicono ad uno sguardo metafisico penetrante a fondo i termini del problema. Anzi, alle volte, nella loro mania di troppo voler dimostrare, possono persino rischiare di compromettere i punti base ben saldi solidi e fermi, mescolandoli e frammischiandoli incautamente e illogicamente con aspetti secondari e insuperabilmente oscuri del problema.

#### 14. Conclusione.

Quanto si può e si deve concludere metafisicamente sul problema del male, si riassume schematicamente nel modo seguente. Poichè l'essere è razionale e coincide col bene, e il male è (conseguentemente) solo disordine; il male non tocca nè intacca il fondo ontologico dell'essere. Poichè l'ontologicità razionale non è nè intaccata nè intaccabile dal male, l'esperienza ontologica esige l'Essere Assoluto onniessere e perciò onnibene

---

l'orizzonte umano assetato di bene infinito saziabile unicamente dal Bene infinito (appunto perchè, come si è detto, l'uomo ha per orizzonte la trascendentalità dell'essere).

(154) « In solis hominibus malum videtur esse ut in pluribus » (*Sum. Theol.*, I, q. 23, a. 7, ad 3); e pare poco?

quale fondamento e fonte totale dell'esperienza stessa. L'Assoluto onniesere e onnirazionale, onnipotente e onnibuono, ha necessariamente le sue buone ragioni (sarebbe irrazionale se non le avesse: ciò che non può essere, perchè l'essere è razionale e l'Assoluto è onnirazionale) per porre un'esperienza inficiata di male quale è l'effettiva concreta vissuta esperienza. Dio onnipotente e onnibuono sanerà il fatto del male con il trionfo definitivo del bene; trionfo necessariamente definitivo e conclusivo (quando e come a Lui piacerà), poichè l'essere e Dio resistono e superano il male, trionfandone metafisicamente. Tutto ciò è certo: il cristianesimo lo conferma lo precisa e lo specifica ulteriormente.

Più in là non vediamo. Sarebbe bello vedere, ma non è necessario, nè indispensabile: quanto vediamo, certamente e indubitabilmente, razionalmente (e rivelatamente) e assolutamente vediamo, basta a illuminare e reggere, guidare e orientare il nostro cammino verso quella meta eterna nella quale speriamo (con speranza certa indubbia e infallibile, perchè fondata rigorosamente assolutamente e metafisicamente sull'ontologicità dell'esperienza e sulla realtà di Dio), speriamo, dico, di vedere di più e meglio.

GIACOMO SOLERI

\* \* \*

## L'OPERA SCIENTIFICA DI ALBERTO MAGNO SECONDO LE INDAGINI RECENTI

Quattro date commemorative di Alberto Magno hanno prodotto nei due decenni trascorsi un materiale assai cospicuo che, per comodità degli studiosi, sintetizziamo nelle pagine seguenti.

Dalla commemorazione del 1930, cioè dal 650° anno dalla morte, e dalla dichiarazione a Santo e Dottore della Chiesa con la bolla *In thesauris sapientiae* del 16 dicembre 1931, alla dichiarazione di Patrono degli Scienziati con il Breve *Ad Deum* del 16 dicembre 1941 e alla festa della Cattedrale e della Università di Colonia nel 1948, vanno diverse collane e pubblicazioni di studi albertiani delle quali intendiamo dare qui un cenno illustrativo. Esse raggiungono il punto culminante negli *Studia albertina*, usciti poco fa (Muenster 1952) in onore di mons. Bernardo Geyer, professore all'università di Bonn e direttore dell'« Albertus Magnus-Institut » di Colonia per l'edizione delle opere di Alberto Magno.

### I. CENNI BIO-BIBLIOGRAFICI.

Alberto, rampollo di una famiglia di militari, nacque a Lauingen sul Danubio verso la fine del secolo XII°. La tesi di quelli che lo fanno nascere circa l'anno 1205 urta — tra l'altro — con le chiarissime indagini mediche delle ossa che attestano un'età tra gli ottanta e novant'anni. Da giovane amò la natura, percorse foreste, guardò con occhio indaga-

tore le piante e le pietre, gli insetti, gli animali, i pesci e gli uccelli, osservò fatti naturali descritti nel *De meteoribus* e nel *De mineralibus* (*Michael* III 71 s). Benché destinato alla carriera amministrativa o militare, egli prescelse lo studio e fu accolto dall'università di Padova ove dimorò negli anni 1922-3. Visitò Venezia e la Lombardia.

« Le disposizioni mirabili di lui ebbero la prima spinta alla critica e all'esperimento in questi focolari ardenti di Italia, dove la critica e l'esperienza già cominciavano ad essere i mezzi consueti di studio e di insegnamento. Alla luce latina si faceva più vivo e brillante questo sommo ingegno, che oggi la Chiesa proclama Santo e Dottore, che gli scienziati onorano come il più grande naturalista del medioevo, che gli studiosi credenti invocano Patrono degli studi scientifici informati alla visione finalistica dell'universo » (*M. Gortani, La scienza medioevale e l'opera di Alberto Magno*, Bologna 1932, 9).

Vestito dell'abito domenicano dal b. Giordano di Sassonia, Alberto si trasferì dall'Italia a Colonia per il corso degli studi ecclesiastici e poi, per l'insegnamento della teologia, a Hildesheim, Friburgo, Ratisbona, Colonia e Parigi.

Anche come professore di teologia, a Parigi, continuò ad osservare i fenomeni della natura. Reggente dello Studio domenicano a Colonia dal 1248, ebbe discepolo Tommaso d'Aquino. Come Provinciale domenicano di Germania partecipò ai Capitoli generali celebrati a Milano (1255) e Parigi (1256): visitò conventi di frati e di suore, spronò i confratelli alle missioni in Livonia e Prussia, difese ad Anagni nel 1256 i diritti degli Ordini Mendicanti contro Guglielmo di Saint-Amour. Durante la sua permanenza alla Curia papale commentò il Vangelo secondo S. Giovanni e le lettere Paoline. Rinunziato al provincialato nel Capitolo generale di Firenze (1257), riprese l'insegnamento a Colonia, collaborò a Valenciennes (1259) alla *ratio studiorum* dell'Ordine, compose vertenze tra autorità e sudditi, tra principi e città, tra privati e istituzioni. Nominato vescovo di Ratisbona (1260) sanò le finanze, riorganizzò le opere di carità, provvide spiritualmente e materialmente alle parrocchie e ai conventi. Dopo il riassetto della diocesi ottenne l'esonero dal governo vescovile. Fu indi consigliere ed insegnante per due anni alla corte d'Urbano IV a Orvieto. Ivi ebbe colloqui con Tommaso d'Aquino, Guglielmo di Moerbeke e Witelo di Slesia (*Walz, S. Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico*, Roma [1946] c. 8). Dopo aver spiegato per un biennio la missione di predicatore della crociata in Germania e Boemia, tornò agli studi in Würzburg, Strasburgo e Colonia, facendo pure le funzioni di vescovo e di paciere dai Paesi Bassi, attraverso le regioni renane, fino in Svizzera e fino al Mecklenburg. Aiutato dall'assistente, fra Goffredo da Duisburg, continuò a scrivere le sue opere. Lo troviamo al concilio di Lione (1274) e poi per certe dispute a Parigi (1276/7). Nel 1279 fece (per privilegio papale) il testamento, vidimò documenti ed espletò varie funzioni ecclesiastiche finché le forze logorate e un difetto di memoria gli fecero presentare la vicinanza della morte a cui si preparò, nel raccoglimento e nella silenziosa cella a Colonia, ove morì il 15 novembre 1280.



Nei suoi molteplici viaggi aveva sempre raccolto osservazioni scientifiche come aveva anche fatto sentire sempre la sua voce e dottrina di erudito e di sacerdote, anzi di vescovo. Il suo discepolo prediletto Ulrico da Strasburgo († 1277) lo chiama « vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit », e Bartolomeo da Lucca († 1323) lo descrive come « vir praeclarissimae vitae qui etiam quantum ad generalitatem scientiarum et modum docendi inter doctores maximam excellentiam habuit ».

I suoi scritti (21 vol. nell'ed. Jammy, Lione 1651; 38 vol. nell'ed. Borgnet, Parigi 1890-9) costituiscono una produzione quattro volte più estesa di quella di S. Bonaventura e un terzo più di quella dell'Aquinate. Le informazioni bibliografiche sulle edizioni generali e speciali di opere albertine o sui più svariati argomenti intorno alla sua molteplice dottrina si devono principalmente a Laurent e Congar (*Maître Albert in Revue thomiste* 1931), a Dähnert (1934), a Käppeli, Meersseman, Sarton, Weiss, Geyer, Ferckel, Glorieux, Gómez, Pelzer, Planzer, Thorndike. Una bibliografia su Alberto naturalista fu aggiunta da Walz e Pelzer ai *Serta albertina* (*Angelicum* 1944) ove mancano ancora i cenni agli « Albertina » contenuti nell'*Inventario generale degli Incunaboli delle biblioteche d'Italia* t. I, pp. 22-32, alla voce *Alberto Magno* nell'*Enciclopedia cattolica* t. I, col. 698-705 e diversi autori ed articoli da citarsi nel corso di queste pagine. Utile sarà confrontare A. Walz, *Albert-Ehrungen in zwei Jahrzehnten*, in *Studia albertina*, pp. 448-461.

Supponiamo le trattazioni, oggi parzialmente superate, di Pouchet *Histoire naturelle au moyen âge ou Albert le Grand et son époque* (1853), Sighart, *Albertus Magnus, Sein Leben und seine Wissenschaft* (1857, anche in francese ed in inglese) e le indagini più recenti di von Hertling, *Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung* (1874, 1914), Michael, *Geschichte des deutschen Volkes* (1903, III 69ss, 445ss), Strünz, *Gesch. d. Naturwissenschaften* (1910) e *Albertus Magnus* (1926), Wilms, *Albert del Grosse* (1930, anche in italiano [trad. Marega, Bologna 1931], inglese e spagnolo).

Si notino i capitoli su Alberto scienziato nelle recenti monografie dedicate al Dottore universale da Serafino Dezani, *S. Alberto Magno* (Brescia 1947: Il naturalista), Rhaban Liertz, *Albert der Grosse, Gedanken über sein Leben und seine Werken* (Münster 1948: Der Naturforscher), S. M. Albert, *Saint Albert the Great* (Oxford 1948: The scientist) e l'articolo di Giulio Seiler nell'*Anima* (Friburgo 1950: Albert der Grosse, Naturforscher und Seelsorger).

## II. RILIEVI METODOLOGICI.

« Se noi consideriamo la storia di qualunque ramo del sapere umano, incontriamo il nome dello scolastico coloniese. Il segreto del suo metodo e della ricerca sta nel mirare alla natura che è radice e sorgente della vita. Perchè egli tendeva sempre a trovare la natura nelle indagini scientifiche, fisiche, botaniche e zoologiche, perciò egli è diventato un

così grande naturalista. Anche nei suoi studi sull'uomo e sull'opera umana, egli guardava anzitutto alla natura ed al suo funzionamento. Per questo egli è diventato un filosofo così grande e particolarmente un filosofo pratico, senza però escludere la più alta e sottile speculazione. Perfino nelle riflessioni e nei pensieri sulla natura ineffabile di Dio e sui problemi della comunanza soprannaturale dell'uomo con Dio, Alberto scrutò l'essenza della natura divina. E per questo egli è diventato un così grande teologo.

Siccome Alberto trovava sempre il nesso della indagine scientifica o speculativa con la vita, senza isolarsi nello studio, egli è diventato un così grande maestro.

La vastità del suo insegnamento si rispecchia nella sua estesa produzione letteraria.

Audace e grande era la mèta prefissasi e grande — per quello che consentivano i tempi — fu la sua attuazione nelle scienze naturali, in quanto — secondo una parola del Jessen — egli « *primus atque unicus historiam totius naturae per omnes explicuit partes* » (Walz, *Angelicum* 1942, 204s).

Già nella Settimana albertina celebrata a Roma nel novembre 1931 il prof. Serafino Dezani (Torino) studiò *La figura di Alberto Magno nel quadro storico della Scienza sperimentale* (*Atti della settimana albertina*, Roma [Pustet, 1932], p. 241-269). L'autore insiste sui criteri scientifici di s. Alberto. Non basta l'autorità ciecamente seguita, non basta il « *magister dixit* »; a quelli soli bisogna prestar fede i quali affermano cose saggiate e comprovate con l'esperimento, poichè « *experimentum solum certificat in talibus* »: l'esperienza sola in tali cose testimonia la verità. « *Operet experimentum non uno modo tantum sed secundum omnes circumstantias probare* ». Spesso egli non si accontenta di osservare e sperimentare da solo, ma vuole suffragare le sue osservazioni con la testimonianza di « *socii* » oggi diremmo collaboratori o assistenti —, e le frasi « *multis videntibus ex nostris sociis* », « *ego et multi mecum de sociis vidi-mus* », « *experti sumus ego et socii mei* » ritornano frequentemente negli scritti albertiani. Nello studio si applicò a questi esperimenti e nei viaggi per tante parti dell'Europa aveva la mente e gli occhi aperti. In Lombardia e Venezia è chiamato come una autorità per spiegare fenomeni geologici o geofisici. Ed a Parigi, come appare dal *De causis elementorum*, egli rileva che « *in lapidibus Parisiensibus frequentissime inveniuntur rotundae conchae lunatis contextae* » (Op. IX 649). Quando il cuoco d'un figlio di Ferdinando III re di Castiglia trovò nel ventre d'un pesce una conchiglia meravigliosa — concha ostrei maximi — il principe ne fece dono ad Alberto (Michael III 78. Op. V 49 *Mineral.* 1. 2, tr. 3, c. 1). A Parigi e a Colonia, « *in partibus nostris et in aliis locis ubi fui et vidi experiri* », fa le sue osservazioni. In Sassonia ed in altre regioni studia diversi minerali... « *E'* questo desiderio di vedere, di sperimentare, di sapere accompagna Alberto ovunque: anche nel silenzio del refettorio. Quante migliaia e quanti milioni di mele mangiate prima di Lui! Ma egli solo figge un dente avidamente, non i denti, ma le pupille in una mela spaccata e ci dà una descrizione microscopica di questo frutto che è un

piccolo capolavoro del genere ed a cui poco noi potremmo aggiungere» (Dezani, *Atti* p. 255). A conferma delle spiegazioni del Dezani si potrebbe vedere l'articolo del professore Adalberto Pazzini dell'università di Roma, nell'Osservatore Romano del 15 novembre 1945, sulla *Scienza sperimentale e s. Alberto Magno*. Stadler lo chiama giustamente un osservatore di prim'ordine. E il professore Bruno Monterosso dell'università di Catania, cita diverse importanti osservazioni albertiane in zoologia: «ego in mari causa experimenti navigans et exiens ad insulas et harenas, manibus collegi decem vel undecim genera» dei tipi d'animali marini (*Fis., Mat. e Scienze Nat.*, a. XVII, serie 2, n. 1-3 1942, p. 18, 23).

Alberto Magno stupisce spesso lo studioso moderno con la ricchezza dei suoi dati, con la precisione delle sue descrizioni, per la logica del procedimento scientifico e per la divinazione di molti leggi che la scienza moderna non ha fatto che confermare e completare.

Dezani ha scritto anche altri articoli su diversi argomenti (*Serta*, passim); e il p. Gemelli, in un suo scritto sulla proclamazione di Sant'Alberto Magno a protettore dei cultori delle scienze, nota appunto le energie spese dal Dezani e i suoi meriti nel promuovere questa causa (*Vita e Pensiero* 1942, apr., 138). Le suppliche mandate alla S. Sede con questa intenzione erano talvolta lettere notevolmente documentate. La lettera postulatoria diretta al S. Padre per la proclamazione di Sant'Alberto Magno a patrono dei cultori delle scienze sperimentali, fatta dalla Pontificia «Academia Scientiarum» e firmata dal p. Gemelli, fu stampata negli *Acta* della stessa accademia.

Oltre il Dezani si fecero sentire Cortellese, Gola, Nagle, Stanghetti, Zirpolo, Gortani, De Simone, Ehrle, Haskins, Hernandez, Liertz, Pfeiffer, Grabmann, Darmstaedter, Schneider (1931 e 1945 [*Angelicum*, p. 150-163]). Stadler, Greenwood, Thorndike, Serror, Schwertner ed altri ancora.

Lo storico delle Università, Stephen d'Irsay, in un articolo su *Les Sciences de la nature et les universités médiévales*, apparso nell'*Archeion* del 1933 iumeggiò la parte di Alberto Magno nello studium naturalium.

Due contributi, molto ben concepiti ed eseguiti, si devono a due Domenicani spagnoli. Uno è di Nicola Albuerne, dottore in scienze, su *San Alberto Magno naturalista* e l'altro d'un professore di Manila Angel R. Bachiller su *Alberto Magno y las Ciencias empiricas*. Duhem nel suo *Système du monde* parla molto di Alberto. Agli studi di Pouchet, Sighart, Michael e Choulant (del 1846 con l'onore d'una ristampa nel 1931) sono ora da aggiungersi quelli più esatti dello Strunz e del Wilms, il quale — benchè non specialista — si è fatto amare dagli scienziati per la sua sintesi gustosa delle benemerienze albertiane nel campo naturalista.

Mentre il p. Aniceto Fernández Alonso tratta (*Angelicum*, 1936, p. 24-59) sul rapporto tra *Le scienze e la filosofia in Alberto Magno*, il p. Manuel I. Hernandez nel suo *S. Alberto Magno Doctor* (Arequipa 1935, c. II, pp. 93-212: *El naturalista*) scrive per lettori non specialisti, ma con intelletto d'amore. Nell'articolo *The revolutionary intellectualism of St. Albert the Great* del p. Chenu (*Blackfriars* 1938, p. 5-15) e nel mio *S. Alberto — oggi* (*Angelicum* 1942, p. 199-212) si trovano varie considera-



zioni sulle qualità metodologiche di Alberto. Il compianto mons. prof. Martino Grabmann († 1949) studia nella *Serta albertina* (p. 50-64) il metodo filosofico e naturalistico dello scolastico coloniese, basandosi su tesi originali e su citazioni di autorità come Thorndike, Mansion, Balss, Schneider, Haneberg, Mayer, Kopp, Humboldt, v. Hertling, Pesohel, Strunz. Grabmann rileva dal commento albertino alle Sentenze di Pietro Lombardo un brano significativo sotto l'aspetto metodologico: « sciendum quia Augustino in his quae sunt fidei plus quam philosophis est credendum si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati et si de naturis rerum loquitur credo Aristoteli plus vel alio experto in rerum naturis ».

Il p. Tinivella O. F. M., prof. all'Ateneo Antoniano di Roma, conclude un articolo sul *Metodo scientifico in S. Alberto Magno e Ruggero Bacone* (*Serta*, p. 65-83) con questa considerazione: Entrambi enciclopedici, Alberto è più universale nella comprensione e costruttivo nel realizzare, qualche volta nella pratica. Alberto è costante e postosi di fronte un piano di lavoro lo persegue con tenacia fino alla fine. Bacone è l'uomo delle intuizioni geniali e dei grandiosi, indovinati progetti, ma penso che... Bacone maggiormente originale ed esigente nel metodo, ma negativo l'incontentabilità congenita, non gli avrebbero permesso di compiere l'opera sistematica che vagheggiò ancora al termine della lunga sua esistenza. Di entrambi si può dire che, restando uomini del loro tempo, meritavano la gratitudine del nostro, perchè se anche le loro cospicue realizzazioni e ardite previsioni sono state di gran lunga sorpassate dall'ininterrotto progresso scientifico, questo fu principalmente grazie al metodo da loro instaurato. Il Meersseman rileva il metodo scientifico d'Alberto con le parole dello stesso Dottore (*Introductio in opera b. Alberti Magni*, 1931, p. 30): « Exit autem modus noster in hoc opere (de Physicis... in quo et scientiam naturalem [fratres ordinis] haberent et ex quo libros Aristotelis competenter intellegere possent) Aristotelis ordinem et sententiam sequi, et dicere ad explanationem eius et ad probationem eius quaecumque necessaria esse videbuntur: ita tamen quod textus eius nulla fiat mentio. Et praeter hoc digressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia et suppletes quaecumque minus [recte] dicta in sententia Philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt ».

Il professore Iovanese Fernando Van Steenberghe progettò per *Serta* uno studio su *L'influence d'Albert le Grand sur Siger en matière de méthodologie scientifique*.

### III. CONTRIBUTI ALLE SINGOLE SCIENZE.

Dopo questi cenni generali e metodologici, si presentano ora i singoli campi delle scienze.

Cominciamo con la fisica. Questa scienza sotto il punto di vista albertino, oltre le trattazioni avute da Duhem, Fronober, Gerland, Mastrorilli, Michael, Pouchet, Sighart, Strunz, Gorce, è stata lumeggiata dai critici letterari della così detta *Philosophia pauperum* che spesso veniva attribuita ad Alberto. Questa opera, una *Isagoge in libros Aristotelis*

*Physicorum*, fu scritta per scolari, cioè per i « pauperes ». Birkenmayer, Geyer, Grabmann, Mandonnet, Mansion, Meersseman, Nardi, Pelster hanno parlato di essa.

Nell'articolo *Las teorías físicas de S. Alberto Magno* il P. Paolo Muñoz Vega S. J., prof. alla Pont. Università Gregoriana, Roma, esamina i principi della dinamica e della teoria della gravità, la teoria dell'impeto, la teoria meccanica del calore (*Serta*, p. 84-96), mentre il prof. Tommaso De Domenicis, prof. negli Atenei Pontifici Lateranense e Urbano, Roma, studia in modo speciale *La dinamica di S. Alberto Magno* (*Serta*, p. 139-143). L'autore loda il procedimento rigorosamente logico della dottrina, ma nota il carattere ipotetico di essa, non avendo Alberto conosciuto la legge d'inerzia.

La nota scrittrice dott. Anneliese Maier, Roma (*Serta*, p. 95-111) indaga sulla definizione del moto, se esso sia una *forma fluens* o un *fluxus formae*. Questo problema è posto da Alberto. Nel commentario alla *Physica* 1. 3, tr. 1, c. 3 il Nostro domanda: an in praedicamentis sit motus et qualiter sit in illis. Egli si decide per un motus che è forma fluens, determinando la posizione di altri fino al secolo XIV, quando Occam introdusse una nominalizzazione del concetto del moto, nominalizzazione cui non risponde nessuna realtà extra animam. La Maier tocca argomenti albertiani negli studi sulle quantità intensive, sull'impeto e sui confini tra filosofia e scienze nel periodo scolastico.

Una piccola dissertazione su *De lumine et coloribus* è dovuta al p. Metodio Hudeczek O. P., prof. al Pont. Ateneo « Angelicum », Roma, (*Serta*, p. 112-38) che tratta del diafano come mezzo di propagazione della luce, della luce stessa e dei colori, tanto in generale quanto dei singoli colori e della loro percezione. In questa dissertazione si trova una chiara distinzione della teoria medievale dalla moderna, messe in netto rilievo nelle conclusioni particolari e generale. Alberto ed i moderni si trovano d'accordo in tre punti: 1° esclusa la luce del sole, i colori sono soltanto fondamentalmente nella disposizione della materia; 2° i colori naturali appaiono per mezzo dell'azione della luce sulle disposizioni qualitative del corpo; 3° la visione è causata dal di fuori. Ci sono tuttavia differenze. Secondo la scienza odierna la trasformazione del colore dal suo stato materiale al suo stato formale e intenzionale comincia nella reazione fisiologica della retina e si compie perfettamente nella stessa sensazione, mentre Alberto poneva questa trasformazione in un processo fuori dell'occhio. C'è di mezzo il diverso concetto della natura e della propagazione della luce.

Un articolo del p. Giacinto Casey O. P. su fenomeni fisici osservati da Alberto ci è noto soltanto dalla citazione in *The Torch* 1932 (Juli-August p. 23).

Il p. Herman Leo Van Breda O. F. M., professore dell'università di Lovanio, nei *Serta* ha trattato su *La théorie des « minima naturalia » chez quelques continuateurs d'aristotele au 13<sup>e</sup> siècle: Albert le Grand, Roger Bacon, S. Thomas et Siger de Brabant*.

Sulla chimica in Alberto abbiamo i contributi di Naudé, Berthelot, Carbonelli, Mieli, Darmstaedter, Ganzenmüller, Kopp, Hoefer, Lippmann,

Meyer, Ruska, Strunz, Thorndike, Pouchet, Sighart, Michael, Wilms e Stillman (1924).

Il *Libellus alchimiae* (Serta, p. 145), che ogni tanto va sotto il nome di Alberto, non è suo. Su Alberto e l'alchimia trattarono Paneth, Pertington e P. Kibre (*The « Alkimia minor », ascribed to Albertus Magnus* [Isis 1940, p. 267-300], *An Alchemical Tract attributed to Albertus Magnus* [Isis 1944, p. 303-316], *Alchemical Writings ascribed to Albertus Magnus* [Speculum 1942, p. 399-418]. Il p. Candido Fernández O. P. fornì nella *Ciencia Tomista* del 1932 un nutrito articolo su *Aberto Magno e la chimica medievale*.

Il p. Nicola Albuerne O. P. (Oviedo), svolgendo il tema *S. Alberto Magno y la química inorgánica* (Serta, p. 144-156) studia il concetto albertino dell'elemento, accenna alla energia, alle qualità attive, specialmente al calore, rileva la conoscenza degli atomi e la trasformazione degli elementi, dando esempi specialmente della mineralogia. Alberto, con esperimenti appositamente fatti, ha mostrato la inconsistenza dell'oro fabbricato dagli alchimisti. Suor Mary Ellen O' Hanlon (River Forest, Ill.) cita esempi di chimica anorganica presi da *De mineralibus* e *De caelo et mundo*.

Riguardo alla mineralogia leggiamo in Wilms-Marega (p. 102 ss.): « Quanto ai libri *De Mineralibus* lo Strunz li chiama ricchissimi di materiali per la storia della chimica, nè mancanti di aggiunte basate sopra indagini personali; Alberto lambiccava da sè, purificava l'oro con la calcinazione, lo separava dall'argomento mediante l'acquaforte. Investigò la combinazione dello zolfo coi metalli e trovò che tutti ne vengono intaccati, tranne l'oro ». Oltre lo Strunz scrissero pure sulla mineralogia albertina Sighart, Paneth, Hilber, Bachiller, Michael il quale osserva (III 453) che Alberto per i suoi 5 libri *De Mineralibus* usava soltanto gli excerpta di Aristotele e che altri autori (come Plinio) non l'accontentavano. Alberto si basa pure, senza citarlo, su Arnoldo di Sassonia, e nei *De Mineralibus* è contenuta qualche affermazione bizzarra. Meersseman (*Introductio*, p. 37 ss.) nomina anche un'altra fonte usata ma non esplicitamente citata da Alberto, cioè il *De naturis rerum* di Tommaso Cantimprano.

Il compianto prof. Antonio Neviani († 1946, Roma) dopo aver scritto sul *Libro « De mineralibus » erroneamente attribuito ad Alberto Magno* (Roma 1944) contribuì ai *Serta* con un articolo su *I metalli studiati da Sant'Alberto Magno*. Nell'introduzione all'uno e all'altro studio, Neviani, forte dell'autorità del Gimma († 1730) che si riferisce a due Gesuiti cioè a Bellarmino e Scotto, parla d'un pseudo-Alberto come autore del *De mineralibus*, attenuando però nei *Serta* questa presa di posizione con una nota del Sighart, del Choulant ed un'altra del Meersseman.

Nell'esposizione mineralogica il Neviani, capovolgendo l'ordine d'Alberto, tratta *De metalis in speciali*, *De mineralibus quae media inter naturas lapidum et metallorum esse videntur*, *De metallis in comuni*. Presenta la materia e spiegazione albertina cui dedica un commento secondo Plinio, Mercati, Cesalpino, Imperato, Aldrovandi e Lemery. Se lo studio è interessante dal lato scientifico, ha bisogno di essere rifatto dal lato critico



e storico. Non solo gli importanti passi « autobiografici » non sono valutati, ma anche la dipendenza del trattato albertino dalle fonti, come Arnoldo di Sassonia, non è stata rilevata. Per uno studio particolare sull'autenticità e sul peso del *De mineralibus* attribuito ad Alberto Magno l'articolo del Neviani è uno sprone efficace. Un punto particolare della mineralogia albertina è toccata da C. E. Bromehead, *Flavus or blavus: a difficulty in understanding early descriptions of minerals* (*The mineralogical Magazine* 1947, p. 104-107), mentre con note storiche e critiche ricorda la mineralogia albertina Hugo Strunz dell'Istituto mineralogico-geologico di Ratisbona nell'articolo *Die Mineralogie bei Albertus Magnus*, *Acta albertina - Regensburger Naturwissenschaften* 1951-52, p. 19-39).

Dalla mineralogia alla geologia e all'astronomia il passo è piccolo. Il dott. Giacomo Schneider (Altstätten) ci spiega le premesse scientifiche della navigazione di Colombo verso l'America, basantesi sull'astronomia e geologia, cioè nella sfericità del globo e la sua abitabilità in tutte le parti. Schneider compendia le esposizioni del Mandonnet nello studio sui « Domenicani e la scoperta dell'America ». Alberto è più esplicito e più ampio di Aristotele sulla sfericità della terra, come si vede nel suo *De caelo et mundo* e *De natura locorum*. Alberto, con Aristotele e Ptolemeo, espone geometricamente tanto la sfericità della terra, secondo la circonferenza e il diametro, misurabili, quanto la piccolezza in confronto agli astri. Schneider spiega anche secondo Alberto il problema dell'abitabilità dell'emisfero « inferiore », facendosi verosimile infine lo studio di testi albertiani da parte di Colombo (*Divus Thomas*, Friburgo 1932, p. 41-67).

Il compianto p. Giovanni Stein S. J., già direttore della Specola Vaticana e accademico pontificio († 1951), fornisce un concetto succinto ma completo del contenuto astronomico (*Serta*, p. 182-191) del *De caelo et mundo*, tralasciando la geografia fisica del *De natura locorum*. La terra per Alberto è piccola e sta immobile. Intorno ad essa girano in otto diverse sfere i sette pianeti. Passando all'astrofisica il p. Stein si basa anche su affermazioni d'Alberto nel *De generatione et corruptione*. A proposito dell'« idolum quod apparet in Luna » l'autore dà uno schizzo delle figure che Alberto vede nella Luna, cioè il dragone, l'albero e l'uomo. Alberto, capace di distinguere tanti dettagli ad occhio nudo, ebbe una straordinaria acutezza (della sua facoltà) visiva, acutezza che gli permetteva pure di osservare « propriis oculis » vari fenomeni celesti, come pianeti, i movimenti di Mercurio, la cometa del 1240 vicina al polo settentrionale. Conclude il p. Stein: Benchè non sia un innovatore o riformatore dell'astronomia, Alberto vaglia gli argomenti pro e contra e sceglie quelli che gli sembrano più ragionevoli, senza farsi dominare dalla sola autorità dell'autore sia esso Aristotele o qualunque altro.

Questi due studi di Schneider e di Stein coronano le esposizioni già fatte dal Pouchet, Duhem, Sighart, Michael e Strunz.

La geografia fisica e cosmografica attirò vari dotti affine di celebrare i meriti rispettivi di Alberto. Beazley, Duhem, Gerar, Alessandro von Humboldt, Kimble, Kretschmer, Mandonnet, Peschel, Schneider, Werner hanno trattato su questi argomenti. Il *De natura locorum* d'Alberto - scri-

ve il Michael (III 451-3) - è un'opera lodata dagli specialisti. Il prof. Dino Gibaudi di Torino si accinse ad illustrare nuovamente questo scritto del Dottore Svevo nei *Serta*, ma fu impedito dalle circostanze. La O'Hanlon indica quattro dantisti di lingua inglese: Toynbee (1895), Moore (1896, 1899), Kuhns (1897), Grandgent (1916) e due altri eruditi Dorlodot e Thorndike che esaltano il sapere e le teorie geo-cosmografiche albertine e il suo influsso sui contemporanei e posterì. Carlo Klauck in un contributo agli *Studia albertina* (pp. 234-248: Albertus Magnus und die Erdkunde) si basa sul testo del cod. 273 della Biblioteca Nazionale di Vienna, anzichè sul testo poco fedele dell'edizione di Borgnet.

La materia della meteorologia e della climatologia secondo il pensiero di Alberto è stata resa nota dal Michael, Pouchet, Sighart, Strunz e specialmente da Hellmann e Schmitt.

Volgendoci ora verso i campi della botanica e della zoologia constatiamo una più esplicita originalità d'Alberto Magno. Queste indagini albertiane sono perciò meglio studiate. Agli scritti e contributi botanici o di storia della botanica di Meyer, Jessen, Pouchet, Sighart, Klein, Feller, Fischer, Wimmer, Michael, Strunz si aggiungono le trattazioni del Wilms, Dezani e Negri.

Inoltre lo studio delle vedute botaniche del Nostro è facilitato da una edizione critica, cominciata dal Meyer e finita dal Jessen dei *De vegetabilibus libri VII* (Berlino 1867). Il Meyer riconobbe tutta l'importanza d'Alberto per la botanica e la proclamò apertamente a più riprese: «Prima d'Alberto non incontriamo un solo botanico che gli possa star a petto, ad eccezione di Teofrasto che Alberto non conosceva; non uno dopo lui, fino a Gessner e a Cesalpino, che abbia afferrata la natura della pianta con maggior vivezza e l'abbia penetrata più a fondo. A quest'uomo... che per tre secoli non solo non fu superato, ma nemmeno raggiunto, a quest'uomo spetta senza dubbio il serto più bello». E in un altro luogo: «tra Aristotele-Teofrasto da una parte e Cesalpino (1583) dall'altra, per un periodo quindi di più di duemila anni, Alberto fu l'unico rappresentante di una botanica veramente scientifica» (Wilms p. 56-59).

Come base, Alberto prese nei lib. I e IV il trattato pseudo-aristotelico *De plantis* dovuto ad certo Nicola di Damasco, trattato conosciuto da Alberto nella versione latina dall'arabo. Nei lib. II, III e V Alberto è ricco di proprie digressioni e osservazioni. Nei lib. IV e VII aggiunge un catalogo alfabetico di molte piante, anche se questo metodo non gli piace eccessivamente. Una fonte usata, benchè non citata da Alberto è di nuovo il *De naturis rerum* del Cantimprano (Meersseman p. 55 s.).

Il Wilms riduce la originalità e perfezione della magistrale opera *De vegetabilibus* a 4 fattori, e cioè all'autonomia con la quale l'ha presentata, salva tutta la riverenza per il supposto autore del modello, in secondo luogo all'acutezza e ricchezza delle osservazioni, poi alla chiarezza e precisione nel descrivere le singole piante e loro parti, finalmente al tentativo d'una divisione sistematica.

Riguardo al 2° fattore (cioè le osservazioni) rileviamo che Alberto è il primo, tra gli scrittori occidentali che accenni agli spinaci, il primo che menzioni la singolare posizione del grappolo rispetto ai pampini, il

primo che indichi la differenza tra le gemme degli alberi, avvolte da un tegumento squamoso, e quelle dei frutici che ne son privi; il primo che tratti della triplice posizione del germe vegetale nel cotiledone, osservazione, questa, che il Meyer uguaglia ad una simile di Cesalpino, il primo che rilevò l'influsso della luce e del calore sulla crescita degli alberi quanto all'altezza e alla larghezza e perfino alla composizione della loro corteccia, il primo a dimostrare che nella radice i succhi sono ancora insipidi e diventano sempre più gustosi man mano che salgono, fenomeno di nuovo ribadito all'inizio dell'ottocento dall'inglese Knight.

Indovinatamente Alberto paragona alla ferita di un corpo animale l'incisione della corteccia fa notare la rarità delle foglie binate; pone una distinzione chiara tra spine e aulei.

Riguardo alla descrizione il Wimmer loda quella del gettaione, della mela, del vischio. «Dagli alberi invecchiati, in alto, di tra i rami, cresce una pianticella che mostra la stessa forma su qualsiasi specie d'albero essa nasca. Ha foglie sempre verdi, coriacee, quasi come quelle dell'ulivo, ma di un luccicore giallo-limone, e d'inverno porta delle bacche bianche. La struttura del suo legno è spugnosa e nocchiuta come quella della vite; la pellicola interna tra corteccia e legno è molto attaccaticcia e serve perciò a preparare la pania per gli uccelli. Se la descrizione della mela è un capolavoro d'arte descrittiva, trattando della radice della mandragola, indigena nei paesi mediterranei, supera di molto il suo modello.

Riguardo alla classificazione Alberto è il primo che cerca di ridurre a figure geometriche le forme delle piante. Nel celebre cap. 2° (de figuris florum) egli distingue tre forme fondamentali di fiori, l'alato da uccello, quella a campanula, e, più frequente, la stellata. Wimmer lamenta che Alberto non abbia potuto sviluppare maggiormente queste sue vedute geniali.

Il Dezani (*Atti*, p. 256 ss.) completa queste osservazioni, rilevando le ardue questioni di fisiologia vegetale che Alberto si pone, mentre nell'anatomia spiega spesso con lucidità la struttura di infimi organi. Alberto intravede la funzione sessuale delle piante; riconosce nel seme la parte spesso meno appariscente ma più importante, l'embrione.

Alberto è poi di una grande parsimonia nell'annotare le virtù delle piante, molte delle quali l'antichità riteneva il toccasana per tutti i mali, ma le cui virtù reali o supposte non potevano esplicitarsi se non attraverso invocazioni di carattere superstizioso.

Per es. la farmacologia odierna nega quasi ogni azione medicamentosa alla *Verbena officinalis*, a cui l'antichità come pure il secolo XVIII e certe regioni moderne attribuiscono le più mirabolanti virtù. Alberto le dedica solo tre righe.

Lo stesso rilievo può farsi per la *Madragora officinalis*, la solanacea cara alle streghe ed ai maghi per la preparazione dei loro filtri d'amore o di morte. Invano ricercheremmo in Alberto Magno notizie su queste virtù eccezionali: i dati che egli riporta hanno per la maggior parte la loro ragione nell'indubbia attività farmacologica e terapeutica di questa pianta.

Non dobbiamo tralasciare finalmente l'osservazione che Alberto si



oppongono a parecchie concezioni superstiziose del suo tempo. Tuttavia anche egli pagò un tributo al regressismo dell'epoca, ammettendo la generazione spontanea e facendo il referto della vigna d'Auvergne, dove polioni di quercia avrebbero prodotto delle viti. Sono ombre nel quadro generale della botanica albertiana, ombre provenienti da autori precedenti i quali più che giovare al suo cammino scientifico, lo intralciarono. Nella sua compilazione su *Le piante medicinali da Teofrasto ai nostri giorni* (*Miscellanea naturalistica*, Roma 1944 n. III) il Neviani adduce ben 22 volte il nome del Nostro.

Con interesse particolare il prof. Giovanni Negri, dell'Università di Firenze, espone *La botanica di Alberto Magno*, rilevando anzitutto l'importanza metodologica (*Serta*, p. 192-207): Alberto assicura di avere in ogni caso osservato personalmente quanto afferma o di avere, per lo meno, ricavato le nozioni, di cui non possedeva esperienza personale, da scrittori noti. Poi il Negri tocca tra gli argomenti svolti nel primo libro *De vegetalibus* la questione dell'«anima vegetale» e la sessualità dei vegetali, accertata dal Comerarius nel secolo XVII, ma presunta da Alberto quale riconoscimento di una oscura analogia dell'organismo vegetale coll'animale. Continua il Negri a spiegare i caratteri morfologici e strutturali delle piante indicate nei libri successivi albertini, i frutti, le specie botaniche e la botanica economica e, in fine, ammira in Alberto «la ripresa della feconda curiosità scientifica, dell'entusiasmo disinteressato per gli oggetti e per i fenomeni naturali, dell'applicazione, della perspicacia e del buon senso del naturalista alla loro interpretazione; tutto ciò da parte di una mente superiore e di un grande carattere».

L'opera zoologica di Alberto Magno è ancora più grande e più ricca di osservazioni personali che non il suo studio della botanica. Una semplice occhiata alla bibliografia ce lo insegna. Appaiono i nomi di Pouchet, Sighart, Strunz, Dezani, Wilms, Hoefer, Martens, Peitzmeier, Rudberg, Killermann, Zaunick e soprattutto Wasmann, Balss e Stadler. Quest'ultimo non solo scrisse otto nutriti articoli sulla zoologia albertina, ma diede agli specialisti un fondamento solidissimo nell'edizione critica esemplare dei XXVI libri *De animalibus* (Münster 1916-20). Wilms nelle sue trentacinque pagine su Alberto zoologo nota fra l'altro che il Dottore di Colonia fu il primo a nominare e descrivere riconoscibilmente i mammiferi della Germania: la donnola, le due specie di martora, il ratto, il ghirio, il moscardino, l'orso bianco. Per la prima volta sono riportati da lui i nomi zoologici tedeschi: Gemse (camoscio), Hermelin (ermellino), Iltis (puzzola). «Di prettamente originale sa la descrizione, da lui inserita nel testo di Aristotele, della cagna che avvia i suoi cuccioli ad assalire il lupo». Splendida la descrizione del gatto; magistrale la descrizione della vita dello scoiattolo e dei bovini. Soprattutto nella Frisia, nell'Olanda e nella Zelanda ha notato che le mucche sono grandissime, straordinariamente lattifere e quasi tutte pezzate. «Esiste una specie di color nero il 'bufletus, bubalus'... tanto in lingua romanica che tedesca si chiama 'bufletus', ecc. Con ricchezza di particolari e di curiosità il Wilms parla (dopo la considerazione sui mammiferi) di Alberto ed i pesci, gli uc-

celli e gli insetti. Al prof. Sebastiano Killermann si deve una *Ornitologia albertina* (Ratisbona 1910).

L'accademico pontificio prof. Alessandro Ghigi, dell'università di Bologna, fece due indagini: una sulle *Correlazioni fra gli organi, le funzioni e l'ambiente nel trattato degli animali di Alberto Magno* (Serta, p. 208-9), l'altra su *La parafrasi aristotelica nel trattato degli animali di Alberto Magno* (Ist. di Bologna 1944), promettendo nello stesso tempo una sintesi del pensiero zoologico albertino e ponendo in evidenza la priorità di alcuni suoi concetti.

Sulle *Quaestiones de animalibus* d'Alberto Magno, distinte dall'opera *De animalibus*, informa recentemente il p. Efrem Filthaut O. P. (*Studia albertina*, p. 112-127).

Infine possiamo citare *Il contributo di Alberto Magno alla conoscenza degli organismi animali* di Bruno Monterosso.

Sulla biologia albertina hanno scritto Noble, Erhard, O'Hanlon, Radl, Well, Wengel, Balss, Barbado, Pierantoni e Pende. Delorme studia *La morphogénèse d'Albert le Grand dans l'embryologie scolastique* (Maitre Albert p. 128-136). L'accademico pontificio prof. Umberto Pierantoni (Napoli) insiste sul senso di causalità o finalistico che Alberto per la prima volta applica su larga scala alla indagine biologica (Serta p. 222), mentre il prof. Nicola Pende (Roma) saluta in *Sant'Alberto Magno il modello insuperato della necessaria collaborazione della teologia con la biologia umana* (Serta, p. 326-331). Il prof. H Balss ha rielaborato il soggetto nel libro *Albertus Magnus als Biologe* (Stoccarda 1947).

Il compianto p. Emanuele Barbado O. P., professore all'università di Madrid (†1945), aveva nel 1931 messo assai bene in rilievo le intuizioni mirabili di Alberto Magno, rispettivamente ai tempi in cui visse, sui temperamenti umani fondamentali, e sui caratteri corrispondenti, derivanti, secondo il concetto ipocratico, da una diversa complessione dei quattro umori nel sangue. Anzi il Barbado ha confrontato i quattro biotipi endocrini principali del Pende con i quattro temperamenti umorali descritti da Alberto Magno (*La physionomie, le tempérament et le caractère, d'après Albert le Grand et la science moderne. Maitre Albert*, p. 90-127).

Per la psicologia ed antropologia di Alberto Magno si possono leggere gli articoli di Barbado, Busnelli, Camis; i libri di Arturo Schneider (2 vol., 1903-1906, sulla psicologia), di Liertz; l'articolo documentatissimo del Mayer sulla *Personallehre* o teoria della costituzione umana (Lipsia 1929) e la dissertazione assai sviluppata del Killermann (Ratisbona). Quest'ultimo ha fornito una esposizione assai originale, completa e sistematica sull'*Antropologia somatica secondo Alberto Magno* (Serta, p. 224-269) con bibliografia particolare. Il Killermann illustra l'uomo nella natura, l'uomo e la donna, la simmetria del corpo, la somiglianza corporale dell'uomo e di certe scimmie, l'organizzazione del corpo umano - capo, scheletro, muscoli, nervi, sensi, sangue; la respirazione, digestione, generazione, sonno, lingua, razze e anormalità; pigmei, gemelli, mostri.

Interessanti studi sulla psicologia albertina furono presentati inoltre da A. M. Ethier e da G. E. Demers in Ottawa (1938 e 1932), da Stefano Gilson (*Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen-âge* 1943).

Ludovico De Simone nell'*Introduzione alla vita e al pensiero di Alberto Magno* (Napoli 1942) c. 8, da Ermenegildo Bertola in *Sofia* (1951: *La dottrina dello spirito in Alberto Magno*), da Bruno de Solages in *Miscellanea Cavallera* (Tolosa 1948: *La cohérence de la métaphysique de l'âme d'Albert le Grand*) e da A. I. Bakes negli *Studia albertina* (*Der Geist als höherer Teil der Seele nach Albert dem Grossen*, pp. 52-67).

Il dott. Rabano Liertz (Colonia) spiega la coscienza e il senso comune (*Serta*, p. 270-278; *Philos. Jahrbuch* 1947, p. 381-387); il p. Beda Thum O. S. B., professore al Pont. Ateneo di S. Anselmo (Roma), studia la dottrina di s. Alberto Magno sui *Sensi interni* (*Serta*, p. 279-298) rilevandone l'intuizione e l'accortezza per la realtà del mondo psichico ed anche un certo costruttivismo che tien conto della realtà meglio di parecchie teorie moderne che si vantano di basarsi unicamente sui dati dell'esperienza.

Non è forse fuori proposito accennare qui al supposto naturale in una tesi teologica sul cuore di Gesù secondo la dottrina di Sant'Alberto, tesi difesa presso l'Angelicum a Roma da Raimondo Erni e stampata nel 1941. Parimenti l'introduzione d'una tesi teologica sul sangue di Cristo, dovuta a don Mario Ansaldi, ha aumentato la conoscenza della fisiologia albertina, trattando sulla *Natura, l'origine e l'importanza del sangue in Alberto Magno* (*Serta*, p. 306-325). Altra materia fisiologica si trova nel Killermann.

Il prof. Silvestro Baglione (Roma) nei *Contributi di osservazioni e di esperimenti nella fonazione* (*Serta* p. 299-301) segue le importanti idee albertine sulla fisiologia del linguaggio. Alberto era più esatto degli antichi. Non solo comprese ben che il suono vocale della laringe rappresenta soltanto la materia informe della voce, mentre spetta agli organi sovrastanti, cioè articolatori, della cavità orale (lingua, denti, palato, labbra ecc.) coi loro movimenti di formare le parole, ma di più egli segnalò l'importanza della sola fase della espirazione attiva nella formazione della parola.

Anzi Alberto attesta un vero esperimento di fisiologia comparata, cioè di grilli che «cantano» mediante organi inferiori: *experimento probavimus quod grilli cantant per magnum tempus adhuc capitibus amputatis: et non cantant in parte ubi est diaphragma*; esperimento che era era conosciuto dalla descrizione dell'Aldrovandi (Bologna 1638). Così Baglioni attribuisce ad Alberto un ulteriore progresso, un coronamento dell'opera aristotelica sulla base di osservazioni dirette e di esperimenti condotti personalmente.

Nei *Cenni d'ottica fisiologica* il prof. Giuseppe Ovio (Roma) (*Serta*, p. 302-305) rileva da Alberto (*De sensu et sensato*) un primo accenno alla oftalmia simpatica in seguito alla ferita di un occhio. Comunemente si ammette che i primo caso osservato sia di Tommaso Bartholin 1696. Alberto Magno sembra ammettere la trasmissione da un occhio all'altro per mezzo dei nervi ottici. Da notare che il primo che l'abbia spiegata così era considerato Le Dran 1741. In una nota (*Serta*, p. 302) Ovio incita a nuovi studi oftalmologici albertini che promettono constatazioni originali e profonde.



La presente considerazione non si estende alla medicina e matematica. Per la bibliografia della medicina si veda nei *Serta* n. 60 (*Secreta mulierum* Meersseman p. 145 s.) e nn. 283-293; uno studio, non ancora pubblicato, sugli *Scritti matematici albertini* è stato fatto dal prof. Bernardo Geyer.

#### IV. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE.

Da questa rassegna come lo dimostrano tutti gli studi menzionati appare chiaro che il pensiero albertino dottrinalmente era fecondo; anzi è fecondo anche oggi come risulta dai problemi mossi dal Pende, Liertz, Thum e Hudeczek. Quest'ultimo (*Serta* p. 332-336) indica nell'articolo sui colori non solo certe affinità tra pensieri albertiano ed odierni, ma accenna anche nel contributo finale dei *Serta*, ad alcuni compiti che conviene tener presenti e cioè:

1° distinguere tra principi e fatti singolari, o in altre parole tra il metodo qualitativo e quello quantitativo. Questo atteggiamento è un presupposto per il concetto e la pratica dell'esperimento. Dingler ne ha trattato anche con riguardo agli antichi;

2° far attenzione al concetto della « funzione », quale è l'elemento fondamentale nella considerazione fisica di oggi. Alberto e Tommaso ne parlano adoperando il termine *intensitas seu latitudo formarum*;

3° determinare gli atteggiamenti di Alberto e di Ruggero Bacone riguardo al metodo induttivo, e poi quelli di Alberto e di Galilei nell'applicazione dei principi delle scienze fisiche e naturali;

4° illustrare più particolarmente le nozioni del tempo e dello spazio in Alberto Magno e nella fisica odierna;

5° andar oltre nelle ricerche comparative non soltanto nella fisica (meccanica, dinamica, ottica ecc.) ma anche in altre scienze come nella biologia in cui Alberto ha detto più d'una parola circa la filogenesi e la ontogenesi.

I meriti di Alberto Magno nel campo delle scienze naturali sono grandi e grandissimi particolarmente nella botanica e nella zoologia.

Le buone edizioni del *De vegetalibus* e del *De animalibus* hanno favorito ed incoraggiato lo studio del pensiero genuino del Santo Dottore in questi settori della indagine naturalistica e del sapere umano.

Per altre discipline, come per es. la mineralogia, un testo edito sulla base di manoscritti autoritativi, concorrerebbe non poco alla giusta valutazione delle idee e realizzazioni d'Alberto Magno per lo studio della natura.

Lo Stein (*Serta* p. 182) deplora gli errori di stampa dell'edizione poco critica del Borgnet. Così pure Neviani (*Serta* p. 157), augurandosi che la nuova edizione delle opere del Santo Dottore, intrapresa all'Albertus Magnus-Institut di Colonia, non tardi troppo. Questo Istituto, che in sostanza ha potuto salvarsi dai disastri dei bombardamenti bellici, lavora oggi a Colonia - Hohenlind (si veda *Studia albertina* p. 455-461).

Già Michael (III 112 n. 5) espresse vivamente il desiderio d'una nuova edizione delle opere albertine. Idea felice e fatica non sprecata sareb-

be quella di pubblicare testi buoni di certi scritti isolati affine di collaborare alla grande edizione delle *Opera omnia* di Alberto Magno. Le *Quaestiones super libros « de animalibus »* aspettano ancora la prima edizione.

Le intuizioni ed indagini, anche naturalistiche, del Santo Dottore spiccherebbero maggiormente da una edizione degna dei suoi scritti. E si verificherebbe pure meglio ciò che esclamò il grande botanico Meyer: « Gli errori nell'opera di Alberto sono imputabili al suo tempo: i meriti di essa spettano a Lui solo » (Dezani, Atti, p. 265).

Intanto come primo volume della nuova edizione albertina di Colonia è apparso il *De bono*. Il giorno 3 giugno 1951 il cardinale Frings, arcivescovo di Colonia, ed il direttore dell'« Albertus-Magnus-Institut » mons. prof. Geyer ebbero la fortuna di umiliare questo volume al Santo Padre.

\* \* \*

Con gli atti pontifici del 16 dicembre 1931 e del 16 dicembre 1941 sant'Alberto Magno è tornato a noi, ed in modo speciale agli uomini di studio. Il 7 luglio 1944 S. E. il ministro di Pubblica Istruzione di Spagna, Señor José Ibañez Martin, con decreto sull'ordinamento della facoltà di scienze, stabilì che sant'Alberto Magno sia patrono della facoltà di scienze e che la sua festa sia celebrata con onoranze religiose e accademiche.

« Ed oggi dalle lontananze del medio-evo (scrive il Dezani, *Alberto Magno*, p. 172) torna ad alzarsi fresca e possente la voce di Alberto Magno ad ammonire che vana cosa è la scienza se essa si esaurisce in sè stessa; e essa tende solo al dominio delle forze naturali e non anche e più alla spiritualizzazione dell'argilla umana. Studi l'uomo la natura sì, ma sia sua cura precipua di cogitare in ogni vibrazione della materia le risonanze dello Spirito ».

*Roma, Pont. Ateneo Angelicum.*

ANGELO WALZ O. P.

# R E C E N S I O N I

---

O' Connor William R.: *The eternal Quest. The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God.* Longmans, Green and Co. New York, London, Toronto 1947. Pp. 290.

E' noto come la letteratura su quest'argomento così delicato e dibattuto non accenni a diminuire e con quanto interesse sia letta e ricercata. Ma qualcosa sfugge sempre. Così è passato quasi inosservato, anche a qualche specialista dell'appassionante questione, un libro che non lo meritava affatto. Intendiamo parlare dello studio di William O' Connor dal titolo *L'eterna ricerca*; studio che è certamente un contributo costruttivo e chiarificatore non solo sull'insegnamento dell'Aquinate, ma anche, indirettamente, su tutto il dottrinale che implica o vi si riferisce. Diciamone dunque qualche cosa.

In una prima parte di 4 capitoli son presentati prima i testi di San Tommaso, poi gl'interpreti del pensiero dell'Aquinate e, con un interludio scotistico, vengono esposte e vagliate le principali interpretazioni che di detto pensiero hanno dato i più autorevoli rappresentanti della Scuola Tomistica. La parte seconda, in 5 capitoli, dopo uno sguardo ai presupposti aristotelici, studia direttamente la dottrina di S. Tommaso nel suo duplice aspetto del desiderio di conoscenza e del desiderio di felicità. Le conclusioni riassuntive dell'A. quanto all'insegnamento di S. Tommaso sul desiderio naturale di Dio, sono le seguenti :

1) Senz'eccezione, tutti i testi che affermano questo desiderio, asseriscono espressamente che esso è una necessaria tendenza dell'intelletto ad andare, oltre la mera conoscenza che Dio esiste, alla conoscenza ulteriore di ciò che Egli è in se stesso (nel linguaggio di S. Tommaso: alla visione della sua essenza). E' una tendenza a conoscere un'essenza ancora ignota, una tendenza che prende le mosse dalla conoscenza che noi già abbiamo dell'esistenza di Dio. All'opposto tutti i testi che negano un desiderio naturale di Dio si riferiscono all'essenza divina come oggetto della nostra beatitudine o *vita eterna*. Abbiamo, sì, nella nostra volontà un desiderio naturale di beatitudine, ma è soltanto il desiderio della beatitudine in generale. Nessun oggetto, neppure Dio, può prendere il posto della beatitudine in generale e diventare l'oggetto di una tendenza necessaria della volontà verso il suo fine connaturale, prima che Dio sia visto e riconosciuto come il bene assoluto e perfetto. Ora Dio non ci appare in questa luce durante la vita terrena ed è perciò che non possiamo avere quaggiù un desiderio naturale di Dio come nostra beatitudine. Le difficoltà sorte intorno a questo insegnamento di S. Tommaso sono per lo più difficoltà d'interpretazione, dovute, in gran parte, ad assunzioni gratuite. La prima di queste è la nozione che il desiderio *naturale* implichi una



opposizione al soprannaturale. Un'altra, che per S. Tommaso appetito *elicit* sia opposto ad appetito *naturale*, insieme con la concezione scottistica di una tendenza non conoscitiva della volontà, soggiacente a questa assunzione. La terza è la credenza largamente diffusa, che S. Tommaso parli di un desiderio naturale della visione beatifica. Finchè si continuerà a leggere l'Aquinate con queste preoccupazioni in mente, egli ci si presenterà sempre con un problema insolubile. D'altra parte, una volta che si sia capita la distinzione che egli fa tra il desiderio naturale di conoscere e il desiderio naturale della felicità, la difficoltà comincia a sparire. Solo il primo termina all'essenza di Dio, il secondo non termina a nessun oggetto in questa vita. L'unico desiderio naturale di Dio riconosciuto da San Tommaso, è la necessaria tendenza di ogni intelletto creato verso il possesso della verità, tendenza che non può essere soddisfatta con niente che sia al disotto di una conoscenza e visione di Dio. L'intelletto di sua natura è insofferente dell'ignoranza. Non può restar contento della mera conoscenza dell'esistenza della prima causa, ma spontaneamente e istintivamente cerca di conoscere e di vedere questa prima causa in se stessa. Tal'è appunto la ragione per cui S. Tommaso non esita a parlare del desiderio naturale della visione di Dio. E' un desiderio strettamente intellettuale; ed uno può avere questo desiderio, e nello stesso tempo essere ignaro che soltanto in una visione di questa specie risiede la sua vera beatitudine. Il desiderio naturale di veder Dio non è dunque un desiderio di veder Dio come ultima beatitudine (p. 179-180).

2) La mera presenza di questa naturale, istintiva tendenza a conoscere ciò che Dio è in se stesso dopo aver conosciuto la sua esistenza, indica sufficientemente per S. Tommaso la *possibilità* della visione di Dio, anche se questa visione non dovesse mai realizzarsi attualmente. Nessuna inclinazione naturale può portarsi all'impossibile, sebbene a una tendenza naturale possa venire impedito di raggiungere il suo termine dalla presenza di un ostacolo. La visione della prima verità, Dio, non si trova dunque fuori dell'ambito di possibilità di un intelletto creato (p. 181). Vero è che per arrivare a tale visione l'intelletto ha bisogno di essere elevato e rinvigorito oltre i suoi poteri naturali; nessuna ragione esiste tuttavia perchè un intelletto creato non possa da se stesso tendere verso una più completa e perfetta conoscenza di un qualche cosa di cui possiede già il minimo di conoscenza, cioè che esiste. Abbiamo qui a che fare unicamente con una tendenza a conoscere un oggetto e non con un attuale conseguimento di questa conoscenza, il quale può benissimo richiedere maggior aiuto di quanto la sola natura possa fornire. C'è senza dubbio un difetto di proporzione tra un'intelligenza finita e l'essenza divina nella linea del conseguimento attuale di una conoscenza immediata e diretto di Dio; e ciò significa che l'intelletto finito ha bisogno di essere fortificato prima che possa vedere questo oggetto. Ma non significa che l'intelletto non possa neppure cercare o tendere a conoscere tale oggetto con le sue sole forze, sempre che sia già nota l'esistenza di quest'oggetto. Nella linea della *tendenza* a conoscere l'intelletto ha proporzione a qualsiasi intelligibile che appartenga alla sua perfezione. Avere una naturale inclinazione a conoscere direttamente e immediatamente la prima causa di tutti

gli effetti che vediamo, specialmente dopo aver saputo che tale causa esiste, non è una pretesa stravagante per l'intelletto, ed è ben lungi dall'implicare nella natura umana una genuina esigenza del soprannaturale. Infatti *capacità* e *convenienza* del soprannaturale non sono da confondersi con l'*esigenza* di esso, come ricorda anche l'Encicl. *Pascendi* dove si riprendono i Modernisti perchè si servono dell'*immanenza* come metodo apologetico, « idque adeo incauti faciunt ut in natura humana non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordinem supernaturalem, quod quidem apologetae catholici opportunis adhibitis temperationibus demonstrarunt semper, sed germanam verique nominis exigentiam » (Denz. 2103). Tutt'al contrario, il desiderio naturale di veder Dio non è una tendenza alla beatitudine consistente in tale visione. Tale beatitudine è soprannaturale, perchè non è dovuto a nessuna creatura che le sue brame di beatitudine debbano esser soddisfatte con una immediata visione del *summum bonum*. Tutto quel che l'Aquinate asserisce è che l'intelletto umano è capace di conoscere ogni verità, che è inclinato per natura alla conoscenza di tutto ciò che gli appartiene. Tale relativamente illimitata tendenza a conoscere s'acuisce con la conoscenza solo parziale ed incompleta di un oggetto. Quest'è appunto il caso quando di un oggetto non si può conoscere altro che il puro fatto della sua esistenza. Allora si sveglia una curiosità naturale la quale non ha niente a che fare con l'attuale conseguimento di tale ulteriore conoscenza o mancanza di esso. Questa naturale curiosità di veder Dio dopo appresa la sua esistenza, è tutto ciò che l'Aquinate intende per desiderio naturale della visione di Dio. Il difetto di proporzione tra un intelletto finito e un oggetto infinito rende impossibile per l'intelligenza creata di mai arrivare a una completa e perfetta conoscenza di Dio senza un aiuto soprannaturale; ma tale nativa inability di giungere a una conoscenza faciale di Dio non significa che l'intelletto non possa naturalmente desiderare di conquistare questo vertice di perfezione intellettuale. Tanto più che è falso che non ci sia assolutamente nessuna proporzione tra un intelletto finito e Dio. E' escluso soltanto il rapporto matematico, ma non eventuali rapporti di altro genere; poichè: « Quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam et ut potentia ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum » (1). « Intellectus creatus est proportionatus ad videndam divinam essentiam in quantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam » (2). Per queste ragioni fu molto conveniente da parte di Dio venire incontro al desiderio delle sue creature ragionevoli con l'ammissione alla visione beatifica, ma questa non è dovuta e rimane perciò gratuitissima in forza appunto della sua soprannaturale trascendenza (p. 150-152).

3) Accanto al desiderio naturale di conoscere, noi abbiamo nella nostra natura un desiderio naturale di felicità, ma questo riguarda soltanto

(1) S. THOM., *Summa Theol.*, I, q. 12, a. 1, ad 4.

(2) S. THOM., *De Veritate*, q. 8, a. 1, ad 6.

la felicità in genere. L'Aquinate nega espressamente l'esistenza di una qualsiasi tendenza naturale necessaria verso un qualsiasi particolare oggetto come costituente la nostra vera e perfetta beatitudine. Possiamo bensì conoscere che la nostra beatitudine consiste nella visione di Dio, il che facciamo per mezzo della Fede; e siamo anche in grado di concludere con la sola ragione che soltanto in una visione di Dio possiamo essere perfettamente felici. Ciò nonostante, Dio non può essere oggetto di un desiderio naturale (necessario) di felicità, finchè la sua essenza rimane un qualche cosa di *penitus incognitum* all'intelletto. L'intelletto tende di sua natura a una conoscenza che non ancora possiede. La volontà al contrario non può mai tendere ad alcunchè se non a condizione che l'oggetto al quale tende sia prima presente nell'intelletto. Questa è l'ultima ragione per cui possiamo avere una necessaria tendenza a conoscere l'ancora ignota essenza di Dio, ma nessuna tendenza necessaria nella volontà verso la stessa divina essenza come nostra beatitudine finchè quest'essenza ci resta ignota (p. 181).

4) La distinzione tra atto perfetto ed imperfetto ha una parte importante nella questione del desiderio naturale di Dio. Tale distinzione fu sempre presente alla mente dell'Aquinate ma quasi mai è avvertita dai suoi commentatori. Eppure è la chiave che apre la porta all'intelligenza non solo di questa questione ma di molti problemi e difficoltà che sorgono in connessione con la libertà e la visione di Dio. Una sorgente di ambiguità è qui l'uso di un solo termine, *atto*, per designare sia l'atto imperfetto di tendenza, sia l'atto perfetto d'operazione. Il desiderio naturale di cui parla S. Tommaso non è un atto nel senso di atto perfetto ma è un atto nel senso imperfetto di tendenza. Per l'Aquinate, come già per Aristotele, la natura è caratterizzata da un'inclinazione che prende origine dalla forma naturale e tende verso il fine o scopo per il quale l'*ens naturae* esiste. Il desiderio naturale è una tendenza che viene da questa forma naturale come opposta alla forma conoscitiva. La tendenza che nasce dalla forma conoscitiva è costantemente chiamata appetito naturale da S. Tommaso. Molti interpreti dell'Aquinate intendono l'appetito naturale in modo completamente uniforme, dovunque si trovi. Per essi non è mai preceduto dalla conoscenza, anche quando si trova nella volontà. Per San Tommaso invece nessun movimento della volontà, neppure quello del suo desiderio naturale, può esistere senza previa conoscenza. Qui è dove San Tommaso differisce radicalmente da Plotino e Duns Scoto da una parte, e molti dei suoi interpreti e commentatori dall'altra. Domenico Soto fu uno dei primi tra gli interpreti tomisti ad adottare la nozione scotistica di una tendenza non conoscitiva, innata, della volontà. Egli non esita ad asserire un fondamentale desiderio naturale di Dio in termini di *pondus naturae*. Il Ferrariensis e Giov. di S. Tommaso differiscono dal loro confratello Soto solamente in quanto tengono maggior conto del fatto che l'Aquinate parla di una tendenza basata sulla conoscenza. Per questa ragione essi preferiscono di mettere in rilievo il cosiddetto desiderio naturale elicito piuttosto che il desiderio naturale innato. In pari tempo sono d'accordo con Soto nel riconoscere l'esistenza di una tendenza naturale della volontà, indipendente dalla conoscenza. Una volta adottata la no-



zione plotiniano-scotistica della volontà come natura tendente al bene con un atto non elicito e senza bisogno di conoscenza, fu d'uopo introdurre un atto elicito della volontà, necessario per sopperire a ciò che l'Aquinate fa con l'atto imperfetto del desiderio naturale. Le confusioni qui sono molte, a cominciare dall'assunzione che S. Tommaso condivida la stessa nozione di tendenza naturale della volontà che troviamo in Soto, Duns Scoto e Plotino. L'inutilità di due desideri naturali della volontà diventa evidente non appena sia riconosciuta la concezione radicalmente diversa della volontà e della sua tendenza naturale propugnata dall'Aquinate da una parte e Duns Scoto dall'altra. E' la mancata distinzione tra atto perfetto ed imperfetto, e il non aver visto che soltanto l'appetito naturale della volontà è l'atto imperfetto di *motus*, mentre l'atto perfetto elicito dalla volontà è la sua operazione o esercizio, che sta alla radice di gran parte della difficoltà e confusione in questa questione (p. 181-183).

5) La distinzione tra atto perfetto ed imperfetto serve parimente a chiarire molte delle difficoltà e oscurità incluse nella questione della libertà e della visione di Dio. Nessuna libertà esiste, ovviamente, nell'amore naturale di Dio, tranne la libertà dalla coazione esterna. Quest'amore consiste nell'aderenza necessaria della volontà al *summum bonum*, una volta che sia visto dall'intelletto. L'atto imperfetto di desiderio naturale o tendenza ha ora raggiunto il suo termine, e diventa un naturale e necessario riposo, inerenza, amore e quiete nel fine. In pari tempo però persiste l'amore elettivo di Dio e ritiene sempre la sua libertà. Tal amore verte sulla scelta dei mezzi al fine, ed è a questo amore che ci riferiamo quando diciamo che i beati in cielo sono sempre liberi di fare atti d'amore di Dio. Quest'amore è un atto perfetto, elicito dalla volontà, e consiste sempre in una scelta di mezzi al fine della volontà. L'amore naturale è opposto all'amore elettivo come il fine è opposto ai mezzi. Per l'Aquinate la volontà ritiene sempre la libertà di esercitare questi atti perfettamente elicitati che servono come mezzi al fine della volontà. La visione di Dio toglierà la libertà di trasgredire, ma non toglierà la libertà d'esercizio. Le parole di S. Tommaso sono chiare: in riferimento agli atti che servono come mezzi alla beatitudine, anche nella vita futura, alla presenza di Dio, la volontà gode di una « *sempiterna et libera electio* » (3). (p. 183-184).

6) Non dobbiamo confondere i due sensi di libertà che S. Tommaso ha in mente quando parla di libertà. La volontà come natura è libera soltanto se *libertà* si riferisce esclusivamente all'assenza di violenza esterna. In tal senso l'amore naturale di Dio è libero ma insieme è un atto necessario. La volontà invece considerata come volontà è libera sia dalla necessità interna come dalla violenza esterna. E' sempre capace di determinare se stessa quanto alla scelta dei mezzi conducenti al suo fine, non è libera riguardo al fine stesso che non può essere oggetto di scelta. In ogni modo il desiderio naturale di Dio di cui parla S. Tommaso non è l'atto perfetto esercitato dalla volontà e neppure il suo atto imperfetto, ma l'atto imperfetto di tendenza che si ritrova in ogni intelletto creato non appena si scopra l'esistenza di Dio. Tale desiderio naturale durerà finchè Dio non sarà visto attualmente, e soltanto questa visione dissiperà ogni ignoranza e porrà fine all'incessante ricerca della verità da parte

(3) S. THOM., *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 4.

dell'intelletto. Il divario tra S. Tommaso e i suoi commentatori su questa questione del desiderio naturale di Dio può essere espresso molto semplicemente. Essi vedono nel suo insegnamento un desiderio naturale della visione beatifica e ciò crea un problema. L'Angelico tuttavia non parla mai di un desiderio naturale della visione beatifica e perciò il problema de' suoi commentatori non sembra esistere per lui. Essi hanno mescolato il desiderio naturale dell'intelletto per la conoscenza, col desiderio naturale della volontà per la felicità, come se S. Tommaso insegnasse che Dio è l'oggetto del secondo desiderio naturale come lo è del primo. Da parte sua però non confonde mai questi due desideri naturali. Per lui Dio è l'oggetto di una tendenza puramente intellettuale o desiderio di conoscere, ma non è l'oggetto di una tendenza necessaria della volontà verso la felicità finchè Egli rimane sconosciuto all'intelletto. Il prendere questi due desideri naturali distintamente senza confondere ciò che l'Aquinata dice di uno con ciò che dice dell'altro, può offrire una soluzione al problema del desiderio naturale di Dio, come lo troviamo negli scritti dell'Angelico Dottore (p. 184-185).

Tale la sintesi dell'O' Connor sull'annosa questione che interessa ogni anima pensosa de' suoi destini supremi. Il tutto poi esposto senza ingombro d'erudizione ma con molto ordine e chiarezza e rigorosamente documentato. Le note ad ogni capitolo, riunite in fondo al volume, sono un indice della diligenza e serietà scientifica con cui l'A. ha assolto il suo compito; doti che sono palesi anche nelle quattro appendici dove sono studiati punti particolari in connessione con la questione di centro, e nell'abbondante bibliografia con l'indice delle materie e degli autori che corona il volume.

Recentemente nell'Encicl. *Humani generis* il S. Padre biasimava fra l'altro anche coloro « che snaturano il concetto della gratuità dell'ordine soprannaturale sostenendo che Dio non può creare esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica » (4). Dal libro dell'O' Connor risulta apertamente che Dio questi esseri può crearli, perchè se il desiderio naturale di veder Dio suppone da parte dell'uomo la capacità di tale visione, tale capacità è ben lontana dall'essere un'esigenza la cui mancata soddisfazione creerebbe un assurdo. Se io desidero naturalmente di veder il volto di Dio, ciò significa unicamente che *in qualche modo* posso ottenere quanto desidero. Ora questo modo è uno soltanto, cioè la mia elevazione gratuita da parte di Dio all'ordine di realtà in cui Egli stesso si trova. E questo lo apprendo non solo dalla Fede ma anche dalla ragione la quale mi dice che tale e tanta è la trascendenza di Dio che con le sole forze della ragione non è possibile raggiungerlo. La sola ragione basta al desiderio, non al conseguimento. Ora la Fede mi assicura che di fatto io sono stato elevato all'ordine soprannaturale della grazia e della gloria, e che a certe condizioni e mediante un aiuto proporzionato potrò un giorno fissare lo sguardo nel sole divino. E non si dica che rimane pur sempre la contraddizione di un desiderio naturale del soprannaturale; perchè il desiderio spontaneo di veder Dio, suscitato in noi dallo

(4) *Acta Apost. Sedis*, vol. XXXII, 2 sept., 1950, n. 11, p. 570.

spettacolo della natura, ha per oggetto Dio non considerato nella sua vita intima, ma quale autore dell'ordine naturale, ed è quindi specificato da Dio proprio sotto questo aspetto che è formalmente naturale. E se è vero che non si può veder Dio in se stesso quale autore dell'ordine naturale senza vederlo anche sotto il suo aspetto soprannaturale perchè Dio è uno e semplicissimo, non ne segue che per questo Dio era obbligato ad elevarci all'ordine soprannaturale quasi ne avessimo il diritto. Ne segue soltanto che ciò era molto conveniente da parte nostra e sua, come in realtà è stato fatto. E così ancora una volta si fa manifesto il grande equilibrio dell'Aquinate a cui la somma trascendenza del soprannaturale non fa misconoscere le attitudini e le giuste aspirazioni della natura intelligente, nè la sublimità di queste gliele fa scambiare per esigenze, le quali una volta poste devono per forza venir soddisfatte, nè si potrebbero frustrare senza incoerenza e contraddizione.

UMBERTO DEGL'INNOCENTI O. P.

\* \* \*

G. Toniolo : *Democrazia cristiana* - Vol. I, II - *Opera omnia* - Belardetti - Roma, 1952.

Ho letto con molta attenzione gli scritti del Toniolo sulla organizzazione professionale pubblicati sia nel primo che nel secondo volume che han per titolo « Democrazia cristiana » nell' *Opera omnia*, e devo dire che mi sono veramente meravigliato come mai Achille Ardigò nella prefazione abbia detto: « La corporazione del Toniolo è di classe, semplice (di soli lavoratori o di soli imprenditori e proprietari), sintesi democratica unitaria, per talune funzioni pubbliche, di libere unioni professionali » (pag. XXXV).

E devo anche aggiungere che mi è sembrato lontano sia dal pensiero genuino della Chiesa sia dal pensiero del Toniolo l'opinione di molti alla Settimana sociale di Genova così espressa da Federico Alessandrini nell' *Osservatore Romano* del 13 Ottobre 1951: « La settimana sociale di Genova ha studiato gli aspetti odierni del problema sindacale e bisogna dire che molti degli oratori di quelli che hanno poi discusse le relazioni, non sono sembrati favorevoli alle soluzioni corporative; le quali possono essere esaurienti in teoria; ma per le applicazioni più o meno imperfette che ne sono state fatte, hanno messo in luce inconvenienti non lievi; primo fra tutti quello di una libertà sindacale compressa e limitata da interventi statali che non furono imparziali. L'opinione di molti è apparsa orientata verso un regime di libertà sindacale conforme a quel diritto alla legittima difesa che è la base giuridica naturale del sindacato operai fissata dall'insegnamento sociologico della Chiesa. L'orientamento di Genova, però non è nuovo perchè lo troviamo già ben definito dal Toniolo come appare specialmente dai saggi raccolti negli ultimi volumi della « *Opera omnia* » venuti in luce » (*Democrazia cristiana. Istituti e forme*).

Ora, a parte la grande stima che pur conserviamo per questi uomini,



a parte anche quello che il Santo Padre ha ricordato all'Unione Cristiana Imprenditori e Dirigenti il 31 gennaio di quest'anno: «Non bisogna passare sotto silenzio la parte principale della Enciclica «Quadragesimo hanno», vale a dire l'idea dell'ordine corporativo professionale dell'intera economia», e quello che il suo illustre predecessore aveva detto nella summenzionata Enciclica: «la guarigione perfetta si potrà allora soltanto ottenere quando tolta di mezzo la lotta di classe, le membra del corpo sociale si trovino ben assestate e costituiscano le varie professioni, a cui ciascuno aderisca non secondo l'ufficio che ha sul mercato del lavoro, ma secondo le diverse arti sociali che i singoli esercitano; avviene infatti per impulso di natura che, siccome quanti si trovano congiunti per vicinanza di luogo si uniscono a formare municipi, così quelli che si applicano ad un'arte medesima formino collegi o corpi sociali, di modo che queste corporazioni con diritto loro proprio, da molti si sogliono dire se non essenziali alla società civile, almeno naturali»; a parte, dico, tutto questo, io non vedo come si possa affermare che il Toniolo è senz'altro per la corporazione semplice.

Mi pare che tanto l'Ardigò quanto alcuni oratori della settimana sociale di Genova abbiano tenuto troppo vicino agli occhi il babau del Fascismo per essere stati così poco sereni nel giudizio del Toniolo. E difatti l'Ardigò ha tutta una tirata contro lo Stato totalitario che, secondo me, non ha niente a che fare col corporativismo.

Il corporativismo cattolico esisteva prima del Fascismo; basta leggere, prima ancora del Toniolo, il marchese La Tour du Pin; e se il Fascismo ha esasperata l'ingerenza dello Stato, non vuol dire che si debba mettere da parte senz'altro la corporazione, tanto più che di esperimenti corporativi se ne sono avuti in Austria (e vecchissimo) in Spagna, in Portogallo, per cui non credo sia esatto fermarsi all'esperienza italiana.

E poi, se il Fascismo avesse detto qualcosa di buono, bisogna rigettare solo perchè fascista? Quello che stava ben detto sul Fascismo l'ha pur detto il grande Papa milanese!

Non temano i sociologi cattolici: stiamo sulla linea tracciata dalla Chiesa e tengano presente quello che ha scritto Jean Danieù nella *Pensée Catholique* del 1947: «O corporativismo o comunismo!».

Comunque vediamo il pensiero del Toniolo.

Certo egli ha detto (Vol. II dell'opera citata, pag. 79): «Se tale è lo stato anormale dell'odierno momento storico ove le classi si rispettano a vicenda, la deduzione che logicamente deriva sarà questa: di dover necessariamente ed in molti casi e luoghi alle Unioni corporative, ossia ai sodalizi misti di imprenditori e di lavoratori assieme, sostituire per ora società puramente operaie come base e leva di miglioramento delle classi lavoratrici». Ma ha anche aggiunto, sempre nell'articolo «Borse del lavoro ed unioni corporative» del 1893 (pag. 81 del Volume citato): «Tutto dovrà persuadere che non si vuole convertire la lotta per il diritto in uno stato permanente di guerra, bensì di accettarla come un mezzo di transizione, che prepari lo stato normale; e perciò il lavoro parallelo per la ricostituzione delle corporazioni miste».

E più avanti (pag. 82): «Ciò ammesso, noi avremo allora virtual-

mente negli intendimenti e nello spirito le corporazioni: sebbene l'organismo, anzichè misto, risulti di soli operai ».

Come appare chiaro, il Toniolo voleva le corporazioni e le corporazioni miste, ma non solo in teoria, come pare pensino i modernissimi, bensì con un lavoro lento, penetrativo, di persuasione, di istruzione del popolo e della classe dirigente, degli operai e degli industriali.

Ma non basta. Alla recensione dell'opuscolo dell'Avv. Bonomi sugli scioperi (pag. 93 sempre del volume citato) appartiene quest'altra affermazione sulla corporazione mista: « Ecco l'indole di questa propaganda antisocialista di cui fa riflesso l'opuscolo suddetto, propaganda che risponde a nostro avviso per correttezza e per servire ad esempio di saggia strategia. Il movimento prende norma dal clero, mira poi come ad una istituzione normale preventiva, cioè alle unioni professionali gerarchiche o miste di padroni e di lavoratori, si munisce subordinatamente di società operaie, per agire per mezzo di esse, con le influenze morali del numero e della autorità; riservandosi di trapassare alle resistenze legali in forma di lotta come ultima ratio e sempre sotto il governo di uomini cattolici e saggi ».

E così, tra le norme direttive date dal Toniolo al Congresso di Pavia del 1894 per le unioni professionali rurali, si legge: « Si accolgano insieme proprietari e coltivatori e tutti i membri della classe rurale » (pag. 106 op. cit.).

Il pensiero riassuntivo del Toniolo è posto in calce al citato articolo sulle Borse del lavoro e unioni corporative: « A questo punto il quesito e le conclusioni ci sembrano a nostro parere ben definiti: in tesi, per adoperare le espressioni della filosofia, ossia in condizioni relativamente ordinarie e come tipo normale, noi cattolici dobbiamo propugnare come organismo fondamentale le unioni corporative, risultanti di elementi misti, le quali oltre *alla loro funzione* immediata di prevenire conflitti di interesse fra capitalisti ed operai, sono destinate a temperare l'odierno individualismo mediante l'organizzazione della società per classi. Ma in ipotesi, ossia in circostanze di fatto anormali d'inevitabile ed immanente conflitto fra capitale e lavoro e *dentro i limiti di questo stato acutamente morbo*so torna opportuno e lecito di poggiare sopra società puramente operaie di contro a quelle degli imprenditori, a condizione però che il loro programma risponda il più possibile agli uffici delle corporazioni miste, preparando così il giorno del generale e definitivo insediamento di queste ».

Il Toniolo, si sa, oltre ad essere un santo, era anche un professore, ed illustre professore, d'Università proprio nel campo specifico dell'economia. Ma qui si rivela il Maestro, il Grande che segna impronte indelebili, traccia solchi profondi, addita mete luminose e, come sole in pieno mezzogiorno, irradia luce ed espande calore. E non ci dicano i giovanissimi che il Toniolo è vecchio, che è inutile rispolverare vecchie teorie e vecchi sistemi, ma allora potremmo dire è vecchia anche la matematica, è vecchia anche la metafisica, è vecchio anche il Vangelo.

Cerchiamo piuttosto di innestare ai filoni d'oro della tradizione quelle forme, quei modi, quelle strutture che si confanno alla nostra epoca, senza però intaccare l'oro.

Cristoforo Poli O. P.

\* \* \*

Emery Bekessy : *Barabba* - Edizione Mondadori - Milano.

Emery Bekessy è un ungherese: è nato a Budapest nel 1887, è laureato in legge e scienze sociali e fa il giornalista. A vent'anni pubblicò il suo primo romanzo: « Verfluchte Liebe ». Nel 1927 diede alle stampe un libro di economia che ebbe fama mondiale: « Panopticum der Inflation ». Pubblicò poi una infinità di biografie di personaggi importanti, ed un altro notissimo volume: « Der grosse russische Kerker ». Perseguitato dai nazisti riparò nel 1940 in America. Pochi anni dopo vi pubblicò « Barabbas, a Novel of the Time of Jesus ». Il volume ottenne un successo strepitoso: nel 1946 il « Religious Book Club » gli assegnò il suo premio annuale. Oggi Mondadori l'offre al pubblico italiano, in pregevole edizione, accuratamente tradotto da Marcella Hannau, nella sua « Medusa ». E ce lo presenta come un « romanzo originalissimo, straordinario, scritto con un fervore artistico assolutamente insolito, con un senso del mistero veramente eccezionale ». Nè, dobbiamo dirlo, ci sono esagerazioni in queste sue parole: il libro è veramente un grande libro e Bekessy uno scrittore che sa il fatto suo, dotato di stupendi mezzi d'espressione e d'una capacità descrittiva e psicologicamente intuitiva che avvincono ed incantano. « Una potente narrazione » — ha scritto Francesco Casnati sul « Popolo » di Milano — « di ferma e persuasiva logica nello svolgimento fantastico, di scavante analisi nel tenebroso delle anime, di pauroso significato simbolico, e rispettosissima in quel che riguarda la figura e la storia di Gesù. Molti sono i personaggi: statue del basamento su cui si innalza, più immateriale che reale, la figura splendente del Cristo, ai lati della quale stanno con prestanta gigantesca e combattiva quelle di Pilato e di Barabba ».

Alla figura dell'assassino ebreo Bekessy si è ispirato per il suo capolavoro. E nella sua ricostruzione storico-romantica Barabba diventa « L'eroe nazionale ebraico, camuffatosi da ladrone e brigante per meglio organizzare la sommossa delle popolazioni ebraiche contro l'oppressione romana ». Con Gesù profeta d'amore Barabba sogna un'alleanza che gli agevoli il raggiungimento dell'agognato trionfo. Ma le parole del Nazareno sono dure e chiare: « E ti dico: desisti dalla violenza. A che ti varrà distruggere il mondo intero, se il Padre che è nei cieli ti distruggerà? ».

Ma in lui v'è la ribellione all'amore: « Amare i nostri nemici: ... sì, l'ho sentita codesta musica. Non ci porterà lontano. Odio, odio senza remissione è quel che fa per noi ». E l'Uomo di Nazareth si erge come ostacolo di bontà sul suo cammino di odio: bisogna strappargli la « gente semplice », « guadagnarsi i contadini, i pastori, gli artigiani, i pescatori ». Pilato comprende: ma l'orgoglio e la paura gli chiudono gli occhi: « nemmeno l'ombra d'una ribellione può esistere — dice al suo buon amico Giuseppe D'Arimatea — in una provincia governata da me. Non posso ammetterlo. Vuoi che dicano di me, a Roma: 'Sei un ben misero governatore! Non sai nemmeno mantenere la pace nella tua provincia?' ».



Intanto si serrano le file: il corpo sacerdotale invita Barabba ad un colloquio per accordarsi con lui e sostenerne l'azione. Il patto, stentato, incerto, è raggiunto: in nome della libertà d'Israele: patto di violenza e di sangue. Ma, sul suo cammino, anche quando non v'è la sua presenza fisica, ancora e sempre Gesù « Non è l'amore l'arma più forte, Barabba? » gli dirà, nella sua candida bontà, Maria di Magdala, che nella sua casa ha ricoverato un compagno di Barabba, ferito: « Per le donne, forse. Ma per gli uomini è più adatta la guerra... Dobbiamo forse conquistare la libertà d'Israele amando i Romani? ». E Maria: « Io ti dico, Barabba, che la vera libertà non si può trovare che in Lui ». Ed Ezra, il compagno ferito: « Portami via da questa casa... non ci resisto più... *ho paura della loro bontà...* ». Una cocente disillusione, un pensiero tormentoso, una stanchezza sconfinata: ma grande è la potenza dell'odio...

La vicenda nelle sue grandi linee non può non essere nota: Bekessy rivive il racconto evangelico inquadrandolo in un romanzato contorno di una meravigliosa realtà ed aderenza, ampliandolo e definendolo con un senso della misura e della storia che non si può non definire perfetto. Ritornano le grandi giornate di Gerusalemme, la notte del Getsemani, il dramma di Pilato — pagine di una angoscia ineguagliabile: «... ho consegnato Gesù ai sacerdoti, l'ho fatto flagellare e crocifiggere... e non trovo nessuna scusa! »... « Ma come potresti capire? ... Vile... ma perchè sono vile? Non so... forse questo doveva essere, affinché la faccia del mondo non si mutasse. In questo mondo non c'è posto per Lui: questo mondo è fatto per gli assassini, non per i profeti... ». « Tre gli sono fedeli fino alla morte. Sono davvero molti. Non so se quando morirò tre persone resteranno con me fino alla fine... ». « Ha senso che un Barabba debba vivere e un Gesù morire? Un senso ha da esserci. Tutto ha un senso... » — la tragedia del Calvario e della Crocifissione.

Poi, la fine paurosa. Barabba, libero: l'ultimo tentativo di Cristo per convertirlo, con la parola dell'amico Ezra che morirà per lui: « Ho visto che per l'umanità l'amore è meglio dell'odio; che la bontà è meglio della violenza ». Con la parola dell'uomo morente sul ciglio della strada: « Ora me ne vado, Barabba... Me ne vado a Lui... Perchè credimi: Egli vive. E l'amore è ancora più forte dell'odio ».

Ma in Barabba l'odio trionfa: « Amore significa sofferenza e morte. Il tuo Nazzareno predicava l'amore. Io predicavo l'odio. Lui è morto, io vivo. In questo mondo l'odio sopravviverà sempre all'amore... ». « Il potere non si può acquistare che con la violenza. E il più fedele e più forte servo della violenza è l'odio ».

E in un'estasi di follia urla a squarciagola: « Gesù di Nazareth, la lotta fra me e Te continuerà in eterno ».

Poi sorge in piedi. Nella sua anima il buio della notte, sulla fronte la sfida, negli occhi l'ardore dell'odio. E rientra sulla strada e riprende ad andare... « apostolo di odio per tutte le epoche e per tutte le terre ».

Giovanni Visentin

\* \* \*

Par Lagerkvist: *Barabbas* - Editions Stock - Paris.

A conclusioni tutt'affatto diverse da quelle di Emery Bekessy — il cui lavoro abbiamo in precedenza sinteticamente esaminato — giunge Par Lagerkvist nel suo « *Barabbas* » edito da Stock di Parigi.

Par Lagerkvist è uno scrittore svedese poco noto in Italia: si è occupato di teatro, di poesia, di saggi. Lucien Maury, in un breve profilo biografico premesso al romanzo, dice tra l'altro: « Se scrivesse in una lingua più accessibile all'Occidente, sarebbe una delle guide del nostro tempo ». E nota in lui un senso della vita interiore, una elevazione che lo conduce « dall'angoscia alla serenità, a una gioia intima che vince le disperazioni; dalla rivolta iniziale a una accettazione non rassegnata, ma vicina talvolta ad una ardente adorazione, ad un culto ragionato ed a una fede in un principio da cui emana ogni destino umano ».

Così come Maury ce lo presenta, Par Lagerkvist lo ritroviamo nel suo « *Barabbas* », uno splendido volume in cui un meditato studio dei destini dell'uomo, un rivivere introspettivamente e potentemente la storia angosciata d'un'anima che cerca la luce si esprimono in pagine che non si possono dimenticare. « Il volume è scritto con mano maestra — sono parole di André Rousseaux —. La tecnica di questo racconto di duecento pagine è condotta con un realismo che, dal solo punto di vista dell'arte letteraria, gli dà la solidità delle opere perfettamente compiute ».

Lagerkvist parte dal punto che è su per giù conclusione del romanzo di Bekessy. Le porte delle prigioni romane si chiudono alle spalle di Barabba. Egli non è più un bandito: è un uomo libero. Ma questa libertà lo angoscia: perchè per essa un Altro è morto. Un Altro per lui è andato alla croce: ed ecco Barabba assumere il rango di primo uomo liberato da Cristo, dal Messia venuto per salvare gli uomini... Ai suoi occhi, un mondo nuovo: il mondo aperto a tutti gli uomini dal sacrificio del Cristo, una vita nuova di cui lo tormenta, potente, il richiamo o l'odio? Ma che sente, nello stesso tempo, immensamente lontana: privo com'è della Grazia di Dio da cui pur molti attorno a lui sono illuminati.

Come trascinato da una forza irresistibile, Barabba si accoda al mesto corteo che sale il Calvario ed assiste alla Crocifissione. L'apocalittica scena lo atterrisce: le parole degli apostoli gli tornano alla mente. E s'apposta vicino al sepolcro per assistere alla resurrezione. Ma nulla può vedere: onde il dubbio più atroce si impadronisce di lui.

Finchè giunge all'incontro ed all'amicizia con Pietro: come lui, uomo rude, di basso livello sociale. E ciò che li ha divisi e posti su un piano diverso — gli par di vedere — è solo e semplicemente fortuna. Per Pietro, l'incontro col Cristo che trasforma la sua vita; per Barabba, un succedersi d'incertezze, d'angoscie, d'inganni. Ma Pietro comprende Barabba, questo uomo a cui Dio non ha ancora concesso la luce della Grazia, ed ha compassione di lui... In Barabba, lottano ora la violenza e l'amore: il richiamo dell'odio e la figura dolce del Cristo. Quando la prima cristiana da lui conosciuta è lapidata sotto le mura di Gerusalemme, prova quasi

piacere ad immergere il coltello nel ventre di uno dei carnefici. La condanna al lavoro nelle miniere è, ancora una volta, un potente richiamo alla fede: il suo compagno di catene porta il nome del Cristo sulla placca di schiavo: e Barabba lo lascia incidere sulla sua: ma sarà pronto a rinnegarlo il giorno in cui quel nome potrebbe condannarlo alla morte... Eppure — saltiamo a piè pari alla fine del libro, tralasciando pagine che tutte, ad una ad una, meriterebbero un cenno tanto sono singolari e psicologicamente vive — proprio in una esecuzione di martiri lo ritroveremo: singolare coincidenza!

Diventato schiavo, Barabba segue a Roma il suo padrone. E vi si trova quando scoppia il famoso incendio: « La colpa è dei cristiani! » si urla da ogni parte. Barabba vi crede: e la sete di violenza che pur è rimasta in fondo al suo cuore si ridesta: se i cristiani sono i colpevoli, se hanno iniziato una rivoluzione, allora egli non può non essere che con loro. Ed in lui si radica anche la sicurezza che il Cristo lo ha veramente liberato: ed ora si sente suo, interamente suo, disposto a donarsi anima e corpo alla sacra causa della salvezza del mondo.

In pagine che hanno dell'apocalittico giganteggia la sua figura di ombra vagante tra il tumultuare dell'incendio, intento ad attizzarlo sempre più perchè nulla possa sfuggire alle fiamme purificatrici. Finchè, preso in flagrante, viene ad essere l'unico cristiano la cui azione valga a consolidare la calunnia. In prigione incontra Pietro: e l'apostolo tenta ancora una volta, con una « semplicità sublime » di far capire a Barabba la verità e l'amore di Dio. Poi, la crocefissione. Le ultime parole del libro: « Sussurra nelle tenebre, come se si indirizzasse alla notte: 'A te rimetto la mia anima' ». Il mistero è tutto lì: a chi si è donato? André Gide, che accompagna il romanzo con una sua lettera, nota quest'incertezza: eppure tutto parrebbe dire — ed egli lo pensa — che Barabba si sia adagiato tra le braccia del Cristo, in una liberazione totale. Lucien Maury è d'altro avviso: « Barabba si contenta di porre il problema della nostra condizione e della nostra cecità di fronte all'universo ed a noi stessi ». Un monito valido per gli uomini di tutti i tempi e per quelli d'oggi in modo particolare: di quest'oggi in cui è quanto mai necessario che il mondo prenda coscienza di se stesso per ritrovare la via della salvezza.

*Giovanni Visentin*



# RIVISTA DELLE RIVISTE

LA SCUOLA CATTOLICA - Anno LXXIX, 1951.

Fasc. 1 - *La Costituzione Apostolica « Munificentissimus Deus »* - G. Quadrio S. D. B., *Le ragioni teologiche addotte dalla Costituzione.* - C. Colombo, *La costituzione dogmatica « Munificentissimus Deus » e la teologia.*

Fasc. 2 - V. Marcozzi S. I., *La Trasformazione progressiva o regressiva nella famiglia umana?* (I). - M. Pellegrino, *Il primo biografo di S. Ambrogio: Paolino di Milano.* - A. Castelli, *Bernardo Shaw e la religione.*

Fasc. 3 - V. Marcozzi S. I., *Trasformazione progressiva o regressiva nella famiglia umana?* (II). - G. Urbani, *Coordinazione e unificazione dell'azione apostolica del clero secolare e regolare e delle associazioni religiose.* - P. Droulers S. I., *La sociologia religiosa presso i cattolici dei diversi paesi.*

Fasc. 4-5 - G. B. Guzzetti, *Sguardo storico-morale ai problemi della popolazione.* - B. Colombo, *Dinamica della popolazione mondiale.* - S. Golzio, *Il problema delle risorse alimentari nel mondo.* - E. Mas-saccesi, *Dinamica del reddito nazionale.* - C. Colombo, *Per una spiritualità della vita familiare.*

Fasc. 6 - P. De Ambrogio, *Questioni sulle origini delle epistole pastorali a Timoteo e a Tito.* - U. Smeets O. F. M., *L'apologetica del Newman.*

G. Quadrio: *Le ragioni teologiche addotte dalla costituzione « M. D. » alla luce della tradizione fino al Concilio Vaticano.*

In questo studio, diligente e sereno, l'esimio Autore, in base ai più recenti lavori storici e dottrinali concernenti l'Assunzione corporale della Vergine, offre al lettore una chiara ed ordinata sintesi di tutto lo sviluppo storico-teologico che il dogma, di recente definito, ha percorso: I. - Nei primi secoli; II. - Negli apocrifi; III. - Nelle formule liturgiche; IV. Nel periodo di disorientamento della Teologia assunzionistica latina; V. - Nel periodo di progressiva chiarificazione; VI. - Nel movimento assunzionistico a favore della definizione dogmatica.

A conclusione del suo informatissimo articolo, il Rev. D. Quadrio nota opportunamente la continuità di fede, che, dai primi albori manifestantisi attraverso i racconti apocrifi e le non rare testimonianze della Liturgia e dei Padri, si va facendo sempre più ferma e luminosa nella Tradizione occidentale e orientale, grazie alla meditazione assidua delle ragioni teologiche fondanti il singolare privilegio mariano: Divina Maternità, perfetta Integrità e pienezza di Santità di Maria. « Ed è ancora in forza di queste ragioni rivelate e tradizionali, soggiunge il ch.mo autore, che il Sommo Pontefice... ha solennemente definito che questa dottrina è rivelata da Dio » (p. 50).

Il lettore avvertirà facilmente che D. Quadrio ha lasciato alquanto nell'ombra la ragione teologica dell'Associazione di Maria a Cristo nella perfetta vittoria sul diabolico serpente: ragione, che invece ha tanto risalto nella costituzione pontificia e che già appare esplicita nella tradizione cattolica fino dal

sec. II. E' vero che essa, forse, non ha avuto lo stesso influsso delle altre sopra ricordate nel sollecitare la fede esplicita dei fedeli alla verità dell'Assunzione. Ma è fuori dubbio che, anche in forza di tale ragione (dopo gli argomenti più evidenti e persuasivi che, a detta dello stesso Sommo Pontefice, sono il consenso del Magistero ordinario e universale della Chiesa e la comune credenza dei fedeli) l'augusto Capo dei credenti, assistito dallo Spirito Santo, ha recinto la fronte di Maria del nuovo fulgidissimo diadema.

C. Colombo: *La Costituzione dogmatica « M. D. » e la Teologia.*

L'illustre scrittore, a completamento dello studio precedente, sottopone ad attento esame l'immortale documento pontificio, onde rilevarne il genuino e profondo significato. A tale scopo, oltre ai lavori che hanno preceduto la definizione, egli tien conto dei commenti più pregevoli che l'hanno seguita, dovuti alle esperte penne dei noti teologi: G. Filograssi, B. Capelle, A. Kolping.

A proposito dell'origine della fede nell'Assunzione, C. Colombo osserva giustamente: « Dal momento che si ammette che l'Assunzione non è stata creduta esplicitamente nella Chiesa dei primi secoli, 'non ha importanza dogmatica il momento' nel quale la dottrina è divenuta esplicita, se nel sec. IV o nel sec. VI o nel sec. VIII; non hanno importanza dogmatica neppure 'le fasi', più o meno lunghe, che si sono succedute nello sviluppo della dottrina. Tutto ciò ha un'importanza puramente storica » (p. 57).

Dopo aver riportato il brano della Costituzione, che si riferisce al fondamento dell'Assunzione nella S. Scrittura, C. Colombo, conclude: « Dal lungo brano appare quale è il fondamento rivelato della dottrina della Assunzione: a) non la semplice maternità divina, ma 'una maternità divina quale ci è presentata dalla Scrittura e dalla Tradizione...'; b) in modo particolare l'unione di Maria con il Figlio nella lotta e nella vittoria sul nemico infernale e la sua progenie, il peccato e la morte. Queste sono le basi 'a noi percepibili' della dottrina rivelata dell'Assunzione di Maria. Sarà ben difficile supporre che ne esistano altre valide che la Costituzione abbia trascurato » (p. 62). Senza voler contraddire il giudizio dell'esimio teologo, possiamo ritenere che nella S. Scrittura non solo si ha il « fondamento ultimo » del dogma dell'Assunzione, in quanto essa ci presenta « l'Alma Madre di Dio unita strettamente al suo Figlio divino e sempre partecipe della sua sorte »; ma altresì l'enunciazione formale, sebbene implicita, nelle due verità ivi contenute: « la benedizione singolare », ossia la esenzione dalla quadruplice maledizione, come afferma il Vangelo e commenta S. Alberto M.; e, in modo ancor più significativo: « l'associazione di Maria alla perfetta vittoria di Cristo sul nemico infernale, il peccato e la morte », secondo la profezia del Protoevangelo.

Per quanto riguarda l'ancor dibattuta questione della morte della Madonna, il nostro Autore scrive: « La questione resta allo stato di prima. Qualcuno potrà forse anzi osservare che proprio il silenzio intenzionale della Costituzione, dà all'opinione che sostiene l'immortalità una specie di tacito lasciapassare che parecchi teologi non erano disposti a concederle prima della Costituzione » (p. 66). Non tutti i teologi che hanno scritto dopo la Costituzione pontificia sono di ugual parere. Così, tra gli altri, M. Cuervo, C. Balic, J. F. Bonnefoy. Valga per tutti il giudizio di quest'ultimo, che scrive: « Le Souverain Pontife parlant théologie positive considère donc la mort comme partie intégrante de la foi commune aux Pasteurs et aux fidèles, de cette foi dont il vient de rapeler la valeur normative obligatoire en citant le concile du Vatican » (« La Bulle 'M. D.' », in Ephem. Mariol., 1951, p. 97). Il silenzio infatti del Sommo Pontefice riguarda la definizione, non si estende all'esposizione storica del sorgere e dello svilupparsi della fede esplicita nell'Assunzione. In forza di quale valida distinzione si potrà dire che le testimonianze storiche della Liturgia, dell'arte paleocristiana, della predicazione, dei teologi in favore della morte della Madonna non meno che in favore della sua Assunzione, hanno valore di testimonianza della tradizione per questa e non per quella? Forse perchè la morte della Vergine è da considerarsi come un semplice fatto storico non accertato, la presunta immortalità, invece, come un fatto dogmatico poggiato su validi

fondamenti? A chi legge attentamente la Costituzione pontificia, dovrà sembrare piuttosto il contrario.

Nell'ultima parte del suo pregevole articolo, D. Colombo si permette alcune « Previsioni d'avvenire ». « Una prima previsione riguarda la Mariologia. La nuova definizione metterà in luce sempre più evidente l'origine rivelata di due altre verità mariane: la partecipazione immediata di Maria alla nostra Redenzione oggettiva e la universalità della Sua mediazione. Ma anche altre verità potrebbero o dovrebbero ricevere luce dalla recente definizione. In primo luogo la dottrina della grazia, e specialmente la dottrina del Corpo Mistico » (p. 91). « Ed anche la dottrina sulla fede e la infallibilità della Chiesa dovrebbe ricevere un approfondimento dalla nuova definizione » (p. 92). Previsioni, come si vede, non prive di solido fondamento e che ci auguriamo cordialmente abbiano il loro pieno adempimento. Siamo infatti anche noi convinti che: « Una definizione dogmatica non chiude un'epoca di riflessione se non per aprirne una altra » (p. 93).

L. Ciappi O. P.

\* \* \*

#### REVISTA DE FILOSOFIA (La Plata, Rep. Argentina) - 1951.

- I. *Fritz-Joachim von Rintelen*: La Idea de Dios en J. W. Goethe; *Octavio Nicolás Derisi*: La unidad del conocimiento humano; *Rodolfo M. Agoglia*: Arte y tragedia en Aristóteles; *Emilio Estiù*: La situación histórica de Herder y las bases de su filosofía; *José María de Estrada*: Conocimiento poético y conocimiento filosófico.
- II. *César E. Pico*: El objeto de la sociología; *Rodolfo M. Agoglia*: La tarea actual de la filosofía; *Juan A. Casaubón*: Crítica del conceptualismo; *Miguel Federico Sciacca*: Mi punto de vista filosófico.
- III. *Octavio N. Derisi*: Doble camino de la inteligencia para descubrir el fin de la existencia humana; *Emilio Estiù*: Libertad y liberación; *Belisario D. Tello*: La esencia del conocimiento; *Benito R. Raffo Magnasco*: Fundamento y sentido de la división de la ciencia en especulativa y práctica; *Abelardo Rossi*: Sobre el problema crítico.

Miguel Federico Sciacca: *Mi punto de vista filosofico.*

Il punto di vista filosofico di M. F. Sciacca costituisce quello che egli chiama « lo spiritualismo cristiano ». Secondo l'A. ogni pensatore deve inserirsi nel momento storico in cui vive, cioè inserirsi nel grado di scoprimento della verità a quel momento riservato. Lo scoprimento della verità è progressivo, non si dà quindi « philosophia perennis », ma perenne filosofare. Sarebbe antistorico e antifilosofico considerare insuperabile un dato momento del filosofare umano, e considerare tutto ciò che si è pensato dopo come erroneo o non essenziale; oltre che un'offesa al pensiero umano, sarebbe un immiserire la verità, racchiudendola entro le proporzioni del pensiero umano; la verità invece trascende la mente, che perciò è perennemente pensante e si può superare giungendo fino a Dio. Il pensatore deve inserirsi nel cuore della critica moderna, facendo propria una critica intransigente; se il pensiero moderno ha distrutto l'uomo e Dio, è per difetto di critica. D'altra parte una critica severa, quando raggiunge conclusioni che coincidono con verità scoperte in precedenza, accetta queste non come dogmi, ma come conferma e sorgente feconda di nuove scoperte.

Allo « spiritualismo cristiano » è essenziale il concetto di « spirito »; Dio è spirito, e l'uomo lo è ad immagine e somiglianza di Dio. E' merito dell'idealismo di aver ricuperato questo concetto, ma lo ha sciupato riducendo la me-



tafisica alla logica, ad una gnoseologia. Lo «spirito» non è la ragione; la ragione, con la volontà e il sentire, è un atto dello «spirito»; questo è l'unità inscindibile di tutte le sue forme di attività, che non operano mai separate. Altra attività dello spirito, senza di cui le altre non opererebbero, è l'«intelligenza», che non è discorsiva, ma intuitiva; questa ci permette di giudicare tutto il pensiero moderno. L'idealismo identifica il reale col razionale, l'oggettività della conoscenza col concetto, ma non risolve il problema della validità del concetto stesso e del giudizio. Dei pensatori moderni solo Rosmini ha risolto il problema ponendo come principio di verità l'«idea dell'essere», innata e intuita, progenitrice di tutti i concetti. Per l'A. l'«idea dell'essere» è l'oggetto dell'intelligenza, costituisce il sapere intuitivo, fondamento di ogni conoscere razionale, di ogni volere morale, di ogni senso estetico, impossibile a giudicarsi poichè principio di ogni giudizio razionale; è la verità per cui ogni nostro giudizio conoscitivo, morale, estetico è vero, principio primo e indispensabile, garanzia della validità del conoscere umano, vera soluzione del «problema critico». Ponendo l'«idea dell'essere» come principio di verità lo «spiritualismo cristiano» dell'A. è «idealismo», ma idealismo oggettivo e trascendente, perchè l'«essere» è oggetto dell'intelligenza. Anzi l'idea dell'essere, trascendendo ogni pensiero permette che il pensiero pensi senza mai esaurire la propria capacità di pensare, poichè nessuna cosa pensata mai l'equivale.

L'intuizione dell'«idea dell'essere» risolve il problema critico, assicurando la validità della nostra conoscenza, precede quindi ogni capacità razionale, compresa l'astrazione. Ritenere come unica via per giungere all'idea dell'essere e al primo principio della verità l'astrazione (come ritiene la «Metafisica dell'essere») sarebbe un distruggere questa idea, assieme a tutta la Metafisica e al problema critico, poichè anche il processo astrattivo deve esser giustificato. Non c'è attività della mente senza l'intuizione dell'idea dell'essere, e l'idea dell'essere non è perchè il pensiero la pensa, ma il pensiero pensa perchè vi è l'idea dell'essere. L'essere è il principio per cui è vero ogni giudizio, perciò non può esser prodotto dalla ragione. L'essere trascende l'esperienza, e permette all'uomo di giunger fino a Dio, perciò non può esser astratto dall'esperienza. Platone ha commesso l'errore di porre innata ogni idea, ma Aristotele quello di escludere ogni idea innata; tutte le idee non sono innate, ma è innata l'idea dell'essere, madre di tutti i concetti. La ragione, che astrae i concetti dalla esperienza, è per natura immanentista; la intelligenza, che ha un oggetto cui non si adegua nulla di ciò che l'esperienza ha, è per natura trascendentalista e teista. L'Essere è sempre presente come idea, ma intuirne l'idea non è intuire l'Essere, perciò il bisogno di intuire l'Essere in sé per adeguargli la propria idea. Riconoscere l'intelligenza è riconoscere l'esistenza di Dio, è «la prova» dell'esistenza di Dio; se dovessimo di Dio farci un concetto astratto dall'esperienza, la sua esistenza sarebbe indimostrabile, perchè Egli trascende l'esperienza.

Ogni forma dell'attività dello spirito si esplica nella trascendenza dell'idea dell'essere: pensare, volere, sentire il bello, è pensare, volere, sentire nell'essere presente all'intelligenza; pensare, volere, sentire senza mai esaurire il proprio pensare, volere, sentire, poichè nessun oggetto si adegua mai all'idea dell'essere che ogni oggetto trascende e che ci stimola perciò a pensare, volere, sentire senza esaurirci.

Aristotele e l'Aristotelismo medievale, affermando il primato della ragione e identificando con il conoscere razionale tutto il conoscere, trovò il suo culmine in Hegel, col quale la filosofia diventa gnoseologismo. La filosofia moderna ha aspramente reagito al gnoseologismo hegeliano e idealistico; l'universalità dell'idea conferisce verità, oggettività e validità al nostro conoscere. La ragione è un'attività inferiore rispetto all'intelligenza; Dio non è ragione, ma intelligenza, e non è la ragione umana che ha analogia con Dio, ma l'intelligenza umana che con l'intuizione dell'idea dell'essere è partecipazione analogica di Dio. La ragione è conseguenza del peccato, e costringe l'uomo a cercar raggiungendo ciò che prima intuiva. Non è l'anima ragionevole immortale, ma l'intelligenza; nell'eternità il ragionamento è uno strumento inutile, riserbato probabilmente ai dannati. Il valore della personalità umana è non nella ragione, ma nell'intelligenza, alla quale Dio è presente: l'uomo ha un deposito sacro, ha

qualcosa di divino in sè. Ogni atto spirituale è prova dell'esistenza di Dio e del Dio cristiano: questo è « spiritualismo cristiano », vero e unico idealismo, vero e unico umanismo.

Esposto il « punto di vista filosofico » dell'A., e prendendo atto dell'integrale realismo e del sincero cristianesimo del suo « spiritualismo », non potendomi permettere una critica adeguata che richiederebbe di riesaminare ampiamente tutto il problema critico, mi si permettano queste brevi osservazioni:

1. Non si può parlare di « philosophia perennis », cioè di una filosofia che abbia esaurito in un dato momento storico tutto lo scibile umano e che renda vana o erronea ogni ulteriore ricerca. Ma si può e si deve parlare di « philosophia perennis » nel senso di una filosofia che abbia prodotto una sintesi oggettiva e valida per sempre del reale, e costituisca la base di ogni ulteriore ricerca filosofica.

2. Quanto al problema critico, e alla validità del giudizio primo, la validità dell'astrazione, come quella di tutti i processi conoscitivi e mentali originari, non ha bisogno di esser giustificata, perchè porre in dubbio la veracità della cognizione significa precludersi la via e distruggere ogni possibilità di raggiungere qualsiasi dato conoscitivo valido, sia astratto che innato. Chi presuppone all'astrazione l'intuizione di un'idea innata, oltre a porre un'affermazione altrettanto poco convincente quanto gratuita, dovrebbe giustificare la validità con cui l'intelligenza conosce questa idea.

3. La ragione è immanente solo nel senso che l'oggetto proprio dell'intelletto umano è l'ente astratto dalle cose sensibili; ma le cose sensibili hanno una profonda ed essenziale analogia con l'Essere in sè, pur rimanendone infinitamente ed essenzialmente distanti; è questa « analogia » che rende supremamente trascendente la cognizione umana e le permette, dalle cose sensibili, di giungere validamente fino a Dio. Questo insegna la fondamentale dottrina dell'« Analogia », che l'A., nella sua critica all'aristotelismo medievale e alla « metafisica dell'essere », sembra ignorare del tutto.

4. Quella che l'A. definisce « la prova » dell'esistenza di Dio è valida soltanto per chi si convince della teoria arbitraria dell'intuizione dell'idea innata dell'essere. Rimane perciò per lo meno pericoloso dirla « la prova » per eccellenza di un problema talmente essenziale non alla sola filosofia ma a tutta la vita umana.

5. La ragionevolezza è la natura stessa dell'uomo, e il ragionare sua propria operazione specifica. La ragione non è perciò affatto conseguenza del peccato, l'uomo era essenzialmente ragionevole, e ragionante, prima della colpa, e continuerà ad esserlo nell'eternità (oltre, per questo ultimo caso, all'intuizione di Dio in sè, e delle specie da Lui infuse all'intelligenza per i beati).

Octavio N. Derisi: *Doble camino de la inteligencia para descubrir el fin de la existencia humana.*

Per scoprire il fine dell'esistenza umana si può procedere per doppia via: « a posteriori », dall'essenza ed esistenza degli esseri finiti si determina l'essenza del Bene supremo e la sua esistenza; « a priori », dall'esistenza di Dio, i cui divini attributi determinano come ultimo fine della creatura il conoscimento e l'amore di Dio.

1. « A posteriori ». Dai dati dell'esperienza l'intelligenza penetra l'essenza delle cose, soprattutto l'essenza umana. Dalle sue multiple attività l'uomo si dimostra unità sostanziale, composto di corpo e anima spirituale, con triplice attività: vegetativa, subordinata alla sensitiva, a sua volta subordinata a quella spirituale intellettuale-volitiva. Nell'uomo tutto è ordinato alla vita spirituale, perciò il fine ultimo della vita umana sarà quello della sua vita spirituale. Ora la vita spirituale umana, intelligenza e volontà, è ordinata a un fine trascendente, il vero bene in sè. L'oggetto della intelligenza è il vero in sè, non questo o quel vero determinato, che intanto è conosciuto in quanto partecipa del vero in sè; perciò nessuna verità determinata sazia l'intelligenza, che è sempre in ansia per la verità in sè. Analogamente, la volontà tende al bene in sè, o felicità, e non a questo o quel bene determinato, se non in quanto partecipa del

bene in sè; ogni bene determinato lascia perciò la volontà insoddisfatta e desiderosa del bene in sè. Ma la volontà non tende a un essere astratto, per sua natura è ordinata alla consecuzione di un bene esistente; se dunque tende al bene e all'essere in sè, sorge il problema se esista e quale sia il concreto bene esistente che sazia questo desiderio della volontà, cioè questo bene in sè. Nessun bene finito può realizzare il bene in sè, ma solo Dio, Bene infinito, Atto e Perfezione pura, nel quale perciò bisogna riconoscere il fine ultimo dell'esistenza umana.

Prendendo posizione tra le diverse sentenze del Gredt da una parte e del Manser e del González Alvarez dall'altra, l'A. sostiene col primo Autore che l'esistenza di un appetito naturale del bene in sè implica l'esistenza del Bene infinito (il bene in sè) che lo specifica: l'essenza di un appetito naturale è impossibile senza oggetto specificante. E' valida quindi per l'A., la dimostrazione dell'esistenza di Dio partendo dall'appetito naturale della nostra volontà.

2. «A priori». Poichè Dio è essenzialmente intelligenza, tutte le sue creature sono ordinate a un fine; poichè Egli è la Perfezione infinita, fine di ogni creatura non può esser altro che la partecipazione di questa sua Perfezione. Di fatti l'oggetto formale del volere di Dio è la sua stessa Bontà, che deve volere anche creando, non per acquistarle alcunchè, ma per parteciparla ad altri esseri; questo oggetto che Dio si propone nel creare diventa così il fine che Dio dà alla creatura, la causa finale della creatura stessa. Questa partecipazione e manifestazione di Dio si realizza solo «materialmente» negli esseri irragionevoli, che partecipano veramente del Suo Essere e lo manifestano agli esseri intelligenti; si realizza «formalmente» negli esseri intelligenti, che dal proprio essere giungono a conoscere l'Essere infinito, a riconoscerlo e ad amarlo come loro supremo Principio. Poichè Dio ha creato degli esseri intelligenti e liberi, non poteva dar loro altro fine che la propria Divina Perfezione.

Mauro Làconi O. P.

\* \* \*

#### MELANGES DE SCIENCE RELIGIEUSE - 1951.

I. - Mgr. P. Glorieux: *Alain de Lille docteur de l'Assomption*; M. Richard: *Comput et chronographie chez saint Hippolyte*; J. Dumortier: *La valeur historique du dialogue de Palladius et la chronologie de S. Jean Chrysostome*; J. - C. Didier: *Recherches sur l'histoire d'un rite*; Ph. Delhay: *Un dictionnaire d'éthique attribué à Vincent de Beauvais dans le Ms. Bâle B. XI. 3*; R. Thery: *Avoir et propriété*.

II. - G. Rabeau: *L'élection de l'homme individuel d'après K. Barth*; J. - C. Didier: *Pour la fiche Regio dissimilitudinis*; Y. Dujcev: *Au lendemain de la conversion du peuple bulgare. L'épître de Photius*; L. Mahieu: *Le premier procès tournaisien contre un curé janséniste*; J. Daoust: *Voltaire et la religion d'après les lettres aux Tronchin*.

J. Daoust: *Voltaire et la religion d'après les lettres aux Tronchin*.

Il lettore troverà interessante e curiosa questa documentazione delle convinzioni religiose di Voltaire tratte dalle 172 lettere che questi dal 1754 al 1778 indirizzò alla famiglia ginevrina dei Tronchin, alla quale era legato d'amicizia oltre che da relazioni d'interesse.

Voltaire crede in Dio, nel «Dio remuneratore e vendicatore», convinzione che egli definisce «dogma tanto naturale, santo e utile». Ma la sua fede religiosa è puro deismo, tutti i dogmi rivelati sono da lui respinti e sprezzati come «un mucchio di dogmi assurdi». Il Dio di questa sua teologia naturale ha in fondo tutti gli attributi della teodicea classica: è giusto, castiga i colpevoli e ricompensa i buoni; è Provvidenza, sente il richiamo degli uomini e li soccorre. Egli solo conosce l'avvenire, sul quale l'uomo non può formulare che voti e ipotesi. Gli uomini non possono sempre comprendere i motivi che reggono il



volere di Dio, il quale agisce secondo il suo beneplacito; non però per capriccio, perchè è buono e misericordioso. Noi dobbiamo accettare i suoi favori, e testimoniargli la nostra gratitudine. Ma quando si succedono le sciagure la sua fede in questo suo Dio che non è « nè gesuita, nè giansenista, nè calvinista, nè anabattista, nè papista » sembra attenuarsi, e tutto gli appare retto dal caso.

Numerose, vivaci e umoristiche allusioni alla Bibbia, dimostrano quanto ne fece sua assidua lettura; non per trovarvi edificazione o consolazione, ma per alimentare la vivacità del suo stile, facendo confronti tra la propria vita o fatti contemporanei e quella dei Patriarchi, dei Profeti, ecc., per trovarvi contraddizioni e storie scabrose, e maledirla come responsabile di tutti i fanatismi. Gesù è chiamato « l'altro », a Lui, alla sua croce e alla sua Divinità apertamente Voltaire rifiuta fede e rispetto.

I Dogmi, i Santi, le Feste e i Sacramenti gli prestano il fianco a sarcasmi e scherzi senza fine. « Il mucchio di dogmi assurdi » che compongono il Cristianesimo, varia continuamente, origina sterili polemiche e guerre sanguinose. Ma fortunatamente sta per essere bandito dall'umanità! Ma i suoi umorismi mordaci riguardo alle religioni rivelate e ai Sacramenti non gli impediscono di far costruire una Chiesa nei suoi possedimenti e, un certo momento, di accostarsi alla confessione e alla comunione, per mantenere la plebe calma sotto il giogo religioso.

Bersaglio delle sue sempre sprezzantemente ironiche e spesso perfide e rabbiose invettive sono i sacerdoti cattolici. La Compagnia di Gesù in modo speciale, di cui si augura la dissoluzione (il che non gli impedisce di mantenere buone relazioni coi Gesuiti vicini); si sforza di screditarla e gioisce di ogni colpo ad essa inferto. Allude ironicamente al supremo magistero del Papa, ma sa rimpiangere la morte del liberale Benedetto XIV. Nonostante che (cosa strana) conti diversi amici tra i semplici preti, disprezza il clero cattolico, ne parla con accenti velenosi e si considera in guerra contro di esso. Ma neppure i pastori calvinisti sono risparmiati dal suo astio e dal suo sarcasmo.

Il lettore non mancherà di gustare la vivacità pittoresca delle espressioni del Voltaire, e d'altra parte riconoscerà la sua inguaribile leggerezza e superficialità nell'affrontare problemi di una portata così grande.

Mauro Làconi O. P.

\* \* \*

#### BIBLICA - Vol. 32 - A. 1952.

- Fasc. I - K. Prümm, *Die katholische Auslegung von 2 Kor. 3, 17a in den letzten Jahrzehnten nach ihren Hauptrichtungen* (III); S. Lyonnet, *S. Cyrille d'Alexandrie et 2 Kor. 3, 17*; A. Vogel, *Studien zum Pesitta-Psalter* (I); R. T. O' Callaghan, *Is Beeroth on the Madaba Map?*; J. Kahmann, *Die Heilszukunft in ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte nach Is. 40-55* (I); P. Boccaccio, *I manoscritti del Mar Morto e i nomi di Dio «Iahve» e «El»*; E. Peterson, *1 Kor. i, 18f und die Thematik des jüdischen Busstages*.
- Fasc. II - J. Kahmann, *Die Heilszukunft in ihrer beziehung zur heilsgeschichte nach Is. 40-55* (II); G. R. Driver, *Problems in the Hebrew Text of Proverbs*; A. Vogel, *Studien zum Pesitta-Psalter* (II); J. M. Bover, *Las variantes « mellonton y genomenon » en Hebr. 9, 11*; H. Bacht, *Wahres und falsches Prophetentum*.
- Fasc. III - G. Card. Mercati, *Postille*; A. Vogel, *Studien zum Pesitta-Psalter* (III); H. Schürmann, *Lk. 22, 19b-20* (I); J. T. Milik, *The Dead Sea Scrolls Fragment of the Book of Enoch*; G. H. Bückers, *Zur Verwertung der Sinaitraditionen in der Psalmen*.
- Fasc. IV - A. Vogel, *Studien zum Pesitta-Psalter* (IV); G. Bressan, *Il Cantico di Anna*; H. Schürmann, *Lk. 22, 19b-20*; M. B. Dagut, *The Habbakuk Scrolls and Pompey's Capture of Jerusalem*; S. Talmon, *Yom Hakkippurim in the Habakuk Scrolls*; J. P. Jung, *Hab. 2, 5 « catoinoménois oder catoiómenos »?*; N. Uricchio, *La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni*.

## SEGNALAZIONI LIBRARIE

S. Tommaso: *La Somma Teologica* - Vol. III - *La SS. Trinità*, a cura dei Padri Domenicani Italiani - Editore Salani - Firenze - 1952.

La traduzione della *Somma Teologica* continua. Nel cuore dell'estate 1952 è stato pubblicato l'impareggiabile trattato « De Trinitate », al quale i teologi posteriori non hanno saputo aggiungere nulla sul piano della speculazione dogmatica.

E' questo un volume assai complesso, come esigea la complessità della materia. *L'introduzione* ha in appendice un piccolo dizionario dei termini trinitari, le note hanno carattere prevalentemente positivo, mentre l'indice dottrinale e quello onomastico facilitano la consultazione dell'Opera.

L'editore presenta al pubblico il capolavoro di S. Tommaso sotto una veste più moderna e più elegante.

La nuova coperta è pronta anche per i volumi precedenti, i quali abbracciano il trattato « De Deo uno » e l'« Introduzione Generale ». La loro ristampa recentissima è l'indice del successo di questo monumentale lavoro di traduzione.

\* \* \*

#### *L'Annuario del Libro.*

A cura della S.A.B.E. (Foro Bonaparte 24 - Milano) è comparso in questi giorni l'Annuario intitolato « Editori, Librai, Cartolibrari e Biblioteche d'Italia - 1953 » (prezzo franco di porto L. 1.200).

La pubblicazione contiene 10.500 indirizzi così ripartiti: 60 indirizzi di associazioni editoriali e librerie italiane ed estere, 1.250 indirizzi di case editrici uffici e rappresentanti editoriali, 1.600 nominativi di collane editoriali, 170 indirizzi di editori di musica, 6.000 indirizzi di librai cartolibrari e commercianti di libri, 200 indirizzi di negozianti di musica, 1.200 indirizzi di biblioteche. Il volume offre così un panorama completo ed aggiornato dell'editoria e della libreria italiana, e risulta indispensabile a quanti svolgano attività di ordine culturale.

\* \* \*

#### *Estudios Filosóficos.*

E' la nuova interessante viva Rivista con cui i Padri Domenicani dello Studio Generale di Las Caldas de Besaya (Santander), in collaborazione con gli altri Domenicani e Tomisti spagnuoli, seguendo la duplice via della critica e della investigazione sia dottrinale che storica, intendono affrontare i problemi filosofici odierni alla luce della dottrina di S. Tommaso.

Quota annuale d'abbonamento: in Ispagna 60 pesetas; per l'Estero: 100 pesetas oppure 2 dollari. Direzione e Amministrazione: Las Caldas de Besaya (Santander - España).

Con Approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Roma, 30 Dicembre 1952.

*Direttore Responsabile:* P. BENEDETTO D'AMORE

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO - Dicembre 1952.

# INDICE GENERALE DELL' ANNATA

ANNO V - 1952

## ARTICOLI

CALÀ - ULLOA G., O. P.: E' mai possibile una elevazione al soprannaturale non gratuita? . . . . .	pag. 31
CALÀ - ULLOA G., O. P.: Intorno all'apertura dell'ordine naturale a quello soprannaturale . . . . .	» 242
CAMPOSARCUNO M.: Il problema dell'unità europea . . . . .	» 166
CIAPPI L., O. P.: La solidarietà: legge di natura e di grazia . . . . .	» 121, 225
DAFFARA M., O. P.: La quarta via di S. Tommaso . . . . .	» 5
D'AMORE B., O. P.: La natura del male . . . . .	» 358
DI NARDI G.: I presupposti economici della legislazione sociale . . . . .	» 53
ELIA R.: La politica del Savonarola . . . . .	» 257
FABRO G.: Sui presupposti del problema della storia . . . . .	» 381
GHERARDI L., O. P.: Il patriottismo nel pensiero di S. Tommaso (II) . . . . .	» 141
GILLON L., O. P.: La morale di S. Tommaso e il personalismo . . . . .	» 217
GRADI R.: Il principio di ragion sufficiente in Leibniz . . . . .	» 406
LA REDAZIONE: Il P. Maestro Marcolino Daffara O. P. . . . .	» 353
SANTORO G., O. P.: La dimostrazione cattolica della divinità della Chiesa . . . . .	» 388

## N O T E

BATTAGLIA F.: Il problema della storia . . . . .	pag. 310
CIAPPI L., O. P.: Autonomia e indipendenza della natura umana di Cristo secondo il Rev. P. Galtier S. J. . . . .	» 90
GIULIANI S., O. P.: Materialismo e idealismo . . . . .	» 62
JERVASI V., O. P.: La perfezione scientifica dei figli . . . . .	» 79
MILANI F.: La guerra e la pace nel pensiero di Giorgio Del Vecchio . . . . .	» 69, 184
PADOVANI U.: Per una inserzione dialettica della metafisica classica nella cultura moderna . . . . .	» 179
PADOVANI U.: Il problema della storia . . . . .	» 306
PRETE B., O. P.: Bibbia e Teologia . . . . .	» 277
SOLERI G.: Il problema metafisico del male . . . . .	pag. 289, 415
WALZ A., O. P.: L'opera scientifica di Alberto Magno secondo le indagini recenti . . . . .	» 442



## RECENSIONI

BEKESSY E.: Barabba (G. Visentin) . . . . .	pag. 467
BORDIN L.: Messa attiva (L. Mangini) . . . . .	» 194
BRACHFELD F. O.: I complessi d'inferiorità della donna (A. Perotto) . . . . .	» 316
CATTANEO P.: Nomi vecchi, principi nuovi (A. Perotto) . . . . .	» 98
CERIANI G.: La teologia della famiglia (G. Santoro) . . . . .	» 100
CHENU M. D.: Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin (G. Santoro) . . . . .	» 200
DEMAN T.: Socrate e Gesù (A. Arminio) . . . . .	» 320
DERISI O. N.: La persona, su essencia, su vida e su mundo (G. Calà Ulloa) . . . . .	» 315
FLORES D'ARCAIS G.: Studi pedagogici (M. Pilastro) . . . . .	» 202
GILLET M. S.: Lacordaire (R. Jannarone) . . . . .	» 323
GRENET P.: Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon (A. Perotto) . . . . .	» 322
GROU N.: Caratteristiche della vera devozione (F. Del Grosso) . . . . .	» 103
O' CONNOR WILLIAM R.: The eternal Quest. The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God (U. Degl' Innocenti) . . . . .	» 458
PADOVANI U.: Il problema religioso nel pensiero occiden- tale (G. Calà Ulloa) . . . . .	» 194
PAR LAGERKVIST: Barabbas (G. Visentin) . . . . .	» 469
PHILP H. L.: Il sesso (A. Perotto) . . . . .	» 317
PIOLANTI A.: L'Eucaristia (L. Ciappi) . . . . .	» 318
PIZZONI C.: Saggi di vita e di cultura religiosa (A. Perotto) . . . . .	» 98
RUFFINI CARO. E.: La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede . . . . .	» 197
SCHEED F. I.: Teologia e sanità mentale (E. Rossini) . . . . .	» 97
SCHULLER-PIROLI: 2000 Jahre Sankt Peter (A. Walz) . . . . .	» 102
SERTILLANGES A. D.: Il problema del male (T. S. Centi) . . . . .	» 199
TONIOLO G.: Democrazia cristiana - Vol. I, II (C. Poli) . . . . .	» 464

## RIVISTA DELLE RIVISTE

Antonianum (p. 408), Archivum Fratrum Praedicatorum (117), Benedictina (214), Biblica (477), Convivium (118), Divus Thomas (110), Estudios Franciscanos (117), Gregorianum (109), Humanitas (113), L'Année theologique (338), La Scuola Cattolica (471), Marianum (105), Melanges de science religieuse (476), Nuova Rivista Pedagogica (211), Pensamiento (335), Recherches de Theologie ancienne et médiévale (342), Revista de Filosofia (473), Rivista di Politica economica (213), Salesianum (203), The New Scholasticism (349), Theological Studies (327).

Libri pervenuti alla redazione . . . . . pag. 119-120, 216, 481

## LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

- Antonelli Maria Teresa - *L'ascesi cristiana in Antonio Rosmini* - S.A.L.E. « Sodalitas » Domodossola - Milano - 1952.
- Antonelli Maria Teresa - *La metafisica di F. H. Bradley* - Fratelli Bocca Editori - Milano - 1952.
- Banincà A. c. p. - *La libertà umana nell' Etica di B. Spinoza* - Studium « Gabriel » - Caravate (Varese) - 1952.
- Berghin-Rosè Guido C. M. - *Elementi di Filosofia - IV - Psicologia* - Marietti - Torino - Roma - 1951.
- Berghin-Rosè Guido C. M. - *Elementi di Filosofia - V - Critica* - Marietti - Torino - Roma - 1951.
- Berghin-Rosè Guido C. M. - *Elementi di Filosofia - VI - Teologia naturale* - Marietti - Torino - Roma - 1951.
- Bogliolo Luigi - *Battista da Crema* - Nuovi studi sopra la sua vita, i suoi scritti, la sua dottrina - S. E. I. - Torino - 1952.
- Buytendijk F. J. I. - *Phénoménologie de la rencontre* - Texte français de Jean Knapp - Desclée de Brouwer - Paris - 1952.
- Ceuppens F. O. P. - *Quaestiones selectae ex Epistulis S. Pauli* - Marietti - Torino - Roma - 1951.
- Dei diritti dell'uomo* - Testi raccolti dall' Unesco (Mahatma Gandhi - Edward H. Carr - Luc Somerhausen - Salvador de Madiaraga - Harold J. Laski - Benedetto Croce - Boris Tchechko - Chung Schu Lo - Aldous Huxley e altri - Introd. di Jacques Maritain) - Edizioni di Comunità - Milano - 1952.
- De natura materiae attributed to St. Thomas Aquinas* - Introduction and Text by Joseph M. Wyss, M. A. - Editions E. Nauwelaerts - Louvain - 1953.
- Des Lauriers M. L. Guerard O. P. - *Dimensions de la foi* - Tome I. Tome II - Les éditions du cerf - Paris - 1952.
- De Waelhens A. - *La filosofia de Martin Heidegger* - 2ª Ed. - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid - 1952.
- Di Napoli Joannes - *Manuale Philosophiae - III - Theologia rationalis - Ethica - Paedagogia - Aestetica - Historiologia* - Marietti - Torino - Roma - 1952.
- Di Napoli Joannes - *Manuale Philosophiae - IV - Supplementum* - Marietti - Torino - Roma - 1952.
- Dietrich von Hildebrand - *La trasformazione in Cristo* - Trad. di F. Malmazzo - Morcelliana - Brescia - 1952.
- Facchini P. Tarcisio - *Il Papato principio di unità e Pietro Ballerini di Verona* - Il Messaggero di S. Antonio - Basilica del Santo - Padova - 1950.
- Festugière A. J. - *Epicuro e i suoi dei* - Trad. di Pia Sartori Treves - Morcelliana - Brescia - 1952.
- Gagliardi Achille S. J. - *Breve compendio di Perfezione cristiana* - Libreria Editrice Fiorentina - Firenze - 1952.
- Incardona Nunzio - *Problematica interna dello Spiritualismo cristiano* - Fratelli Bocca Editori - Milano - 1951.
- La Sacra Bibbia* - Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate sotto la direzione di Mons. Salvatore Garofalo:
- *Teologia del Nuovo Testamento* del P. Giuseppe Bonsirven S. J. - Trad. di G. Marigliano - Marietti - Torino - Roma - 1952.



- *Il libro dei Re* - a cura di Mons. Salvatore Garofalo - Marietti - Torino - Roma - 1951.
- *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati* - a cura di S. E. Mons. Vincenzo Jacono - Marietti - Torino - Roma - 1952.
- *Geremia* - a cura di Angelo Penna - Marietti - Torino - Roma - 1952.
- Metodio D'Olimpo - *Il Banchetto delle dieci Vergini* - Versione, Introduzione e Note di Angelo Zeoli - Libreria Editrice Fiorentina - Firenze - 1952.
- Miegge Giovanni - *Per una fede* - Edizioni di Comunità - Milano - 1952.
- Monsabrè Giacomo M. Luigi O. P. - *Esposizione del Dogma cattolico* - Versione e note di Mgr. Geremia Bonomelli rivedute e aggiornate dal P. L. Ciappi O. P.:
  - Vol. XI: *Sacramenti, Battesimo, Confessione.*
  - Vol. XII: *Eucaristia.*
  - Vol. XIII: *La Penitenza.*
 Marietti - Torino - Roma - 1950, 1951.
- Penna Angelo - *La lettera di Dio - Presupposti di esegesi biblica* - Morcelliana - Brescia - 1952.
- Piscetta A. - Gennaro A. - *Elementorum Theologiae Moralis Summarium* - Ed. 3<sup>a</sup> - Società Editrice Internazionale - Torino - 1949.
- Problèmes actuels de la Phénoménologie* (Textes de P. Thévenaz, H. J. Pos, E. Fink, M. Merleau - Ponty, P. Ricoeur, J. Wahl, H. L. Van Breda) - Desclée de Brouwer - Paris - 1952.
- Rahner Ugo - *Mysterion - Il mistero cristiano e i misteri pagani* - Morcelliana - Brescia, 1952.
- Ramirez J. M. - *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* - Salmanticae - 1952.
- Riverso Emmanuele - *Intorno al pensiero di Karl Barth* - Cedam - Casa Editrice Dott. Antonio Milani - Padova - 1951.
- Rohof Jan S.C.J. - *La sainteté substantielle du Christ dans la Théologie Scolastique* - Editions St. Paul - Fribourg (Suisse) - 1952.
- Rops Daniel - *Storia della Chiesa del Cristo* - Vol. I - *La Chiesa degli Apostoli e dei Martiri* - Marietti - Torino - Roma - 1951.
- Taylor F. W. - *L'organizzazione scientifica del lavoro* - Edizioni di Comunità - Milano - 1952.
- Ser - Giacomi Giulio - *Post fata resurgo* - Tipo-Rilievografia Ed. Tassi - Ascoli Piceno - 1952.
- Ser - Giacomi Giulio - *Ideali che maturano e l'ispirazione* - Tipo-Litografica Ed. - Ascoli Piceno - 1952.
- Ser - Giacomi Giulio - *L'immutabilità dell'universo nelle sue forme* - Tipo-Litografica Ed. - Ascoli Piceno - 1952.
- Soleri Giacomo - *L'immortalità dell'anima in Aristotele* - Società Editrice Internazionale - Torino - 1952.
- Spirito Ugo - *La vita come amore* - Sansoni - Milano - 1952.
- Stefanini Luigi - *Itinéraires métaphysiques* - Introd. et trad. par J. Chaix-Ruy - Edition Montaigne - Aubier - 1952.
- Tommaso d'Aquino (S.) - *La Somma Teologia* - Traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani - *La SS. Trinità* - Salani Editore - Firenze - 1952.
- Thomae Aquinatis (S.) - *Super Evangelicum S. Matthaei lectura* - Cura P. Raphaelis Cai O. P. - Editio V revisa - Marietti - Torino - Roma - 1951.